УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 4

За головним редагуванням
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У КИЇВІ
З друкарні Української Академії Наук
1927

[572]

Дозволяється випустити в світ.
Невідмінний Секретар Академії Наук, акад. *Аг. Кримський.*

Київський Окрліт, № 232. 1927.
Зам. № 659. Друк. 1200 прим.

Акад. Андрій Лобода.

З ПІСЕНЬ НА УКРАЇНІ ПРО СВІТОВУ ВІЙНУ 1914—1918 РР.

Підчас останньої світової війни, особливо на початку її, серед тодішнього суспільства дуже поширені були різні оповідання, перекази, пісні більш-менш войовничого характеру. Жвавий бойовий настрій приписувано тоді й селянам і робітникам; чимало тодішніх творів випускали навіть у народньому ніби-то дусі, і хоч вони иноді відомі робилися народові, але справді народніх переживань, почувань у них не гурт. Здивований, наляканий, пригнічений усіма умовами тогочасного життя, народ спочатку переважно мовчав. А кінець війни все затягався, жертви її неймовірно збільшувалися, між людністю виразно наростало страшенне невдоволення. Отож у звязку з цим, не вважаючи на всі утиски од влади, почав голосно висловлюватися й народ [1]). Поширилися й відповідні пісні, де, що правда, не раз-у-раз чуємо більш-менш чисту українську мову. Річ у тому, що підо впливом маси війська, що говорила по-російськи, російська мова взагалі на деякий час зробилася на Україні популярнішою, до того-ж українці чимало пісень засвоювали від захожих росіян, салдатів, то-що.

От, наприклад, одна з пісень про рекрутчину, що записала 1916 р. студентка М. Донець од дівчини-селянки Ганни Ярош 16 р., письменної, жительки м-ка Новий-Биків на Чернігівщині, кол. Козелецького повіту [2]).

Вийду за ворота, гляну по селу —
Дівчат табунами, хлопців не дного!
Вийду у садочок, стану на гольі —
Старики гуляють, хлопці на войні!
Гуляла-гуляла в зеленому саду,
Он говорить: „На воєну службу йду!
Давай, мила, (в)двоєм богу молиццяь,
Ой, щоб мини од прийому назад воротиццяь!“
Ой, над „прийомом“ та ворон краче,
А в „прийомі“ та милочка плаче:
„Ой, ти прийомщику та отець родний,
Ой, скажи, миленький: „та негодний!“
Над „прийомом“ та голуб буркує:
„Ой, не плач, миленька, може, ізбракує;
Ой, не плач, милка, да не три глазки,
Він, може, приїде і к святой паски.
Не плач, милка, сльози не поможуть,
Вони тільки дужче серце розтрівожуть!“

---

[1]) Пор. С. Федорченко, „Народ на войне“, 2-ге видання—1923, Москва (1-ше видання київське, 1917 р., на підставі матеріялів, зібраних на фронті в 1915—16 рр.), також Л. Войтоловського, „По следам войны. Походные записки 1914 — 17 гг.“, Ленінград, 1925—27 р.

[2]) Тут і далі діялектологічного правопису записувачі не витримали, а тому й я не вважаю за можливе його додержуватися. Иноді просто користуюся російським правописом, коли українського в мові небагато.

Ще краще про тодішній народній настрій свідчить те, що на хуторі „Безимянка“ Чемерської волости, кол. Козелецького повіту на Чернігівщині, 1916 р. Буримова записала від Сергія Кузьменка, 6-літнього хлопчика таку пісеньку:

Вышел мальчик из приёму,
На коленушки упав;
Сколько богу не молився,
Во солдатушки попав!

Багато горя людського треба було бачити навколо себе, щоб у 6 років так виспівувати війну!

Далі починається вже й служба.

Пращайте, девицы красотки,
Пращайте, милые друзья!
Отец и мать благословили
На службу сына своего...
Сидлайте мне коня гнидого
Черкеским убраным сидлом!
Ой, сяду на коня гнидого,
Слезами грудь я оболью;
Ой, я разбедненький салдатик,
Я рад цвилому сухарю!
Бувало, дома напьюсь чаю,
Спишу на улицу гулять.
Тепер заграють марш вуенной,
Спишу в казарму, ложусь спать.
Вхожу в казарму я холодну,
Ложусь на голому полу.
Чужая маминька не скаже:
„Вставай, сыночек, постелю!“
Бувало, з вечора до ранку
Седыть дивченка на руках;
Тепер же з вечера до ранку
Стоить винтовка в головах! [1])

Безумовно, не без впливу світової таки війни збереглися й деякі давні пісні, як от про від'їзд козака в похід. Зразок такої пісні є в надісланих до Комісії записах студентів Запорізького Педтехнікуму 1925—6 р. за керівництвом Я. Щириці; а саме — в м. Оріхові, Запорізької округи, записано від неписьменної місцевої 90-літньої баби Палій:

Сестри брата провожали,
Коня йому споружали.
Старша сестра коня веде,
Середульша сідло несе,
А найменша коня сідла,
Коня сідла, брата пита:
„Ой, брате наш, ти один у нас;
Коли будеш у гости до нас?“
— „Возьми, сестро, піску жменю,
Посій, сестро, на камені;
Вставай, сестро, ранесенько,
Поливай пісок частесенько“.
Нема піску, нема зміни,
Нема брату переміни.
Нема піску, нема сходу,
Нема брата із походу.
Нема піску, нема цвіту,
Пішов брат наш по всім світі.

Ще сумніші дальші малюнки різних бойових подій та вражінь од них. — Були й перемоги, але чим доводилося оплачувати їх і що дали вони?

Проводила милого аж до Києва,
Од Києва-города до Кракова.

---

[1]) Записала та-ж-таки особа 1916 р. від Пріськи Єрко 19 років, у с. Савенка Вілчківської волости, Остерського пов. на кол. Чернігівщині.

В Кракові-городі та й спинилися:
Ворониї коники притомилися,
Черкаські попруги оборвалися...
Вся наша армія здивувалася —
Ой, чия-то парочка распрощалася? [1])

„Распрощалася“, може, назавсіди — бо легко загинути тому, хто пішов до війська; а якщо смерть і не захопила ще нашого військового, все одно на фронті в окопах життя не звільняє його від думок про ту-ж-таки смерть:

Сежу я в окопі,
Гвинтовку заряжаю;
Про милую здумаю,
Смертоньки бажаю (від тої-ж-таки особи)!

Не легко, однак, і незалежно від думок про милу: є чимало й инших спогадів та небезпек:

По горам Карпацким метелиця вьет,
На дворе морозы сильные трещат:
Там наши солдаты в окопах лежат.
Девицы-красавицы по улицам гуляют,
А хлопцы-молодцы в окопах страдают.
Лежу я в окопи, скучно мне (ŏ)дному:
Про родину здумаю — лью слезы ручьем!
Тяжко мне, важко в окопи лежать,
А ще тяжче, важче родных забывать.
Ранили-поранили в руку меня,
Откинул гвинтовку-ружье от себя (від тої-ж особи).

У недавньому минулому наш вояк був добрий працівник, а яким йому після поранення доводиться повертатися додому, коли ще тільки залишається він живий? Характерну відповідь на це, трохи пізнішу тільки та в радянській почасти і штучній літературній обробці, занотував В. Білий на київському вокзалі на-весні 1925 р. від інвалідів:

Истерзанной, измученной
Наш воин трудовой
С адной нагой аторваной
Гранатой проклятой.
На ко́стыль опирается,
Идеть бедняк дамой.
Пайдеть тропой знакомаю
С калеченай нагой,
Стречаеть он друзей своих...

„Ах, боже, што с табой?!“
— „Када́сь я был работником,
Я молатам кувал,
Асталса я калекаю,
На фронте пастрадал!“
Идеть бедняк измученнай,
Кружитса в галаве...
„Зачем, зачем не вбит я был
В кривавой той вайне!“

У пристосуванні до подій світової війни набули особливої популярности давні пісні про смерть самітного козака десь у полі. Подаю тут кращий з переданих мені 7-ми варіянтів — варіянт Ганни Ярош, у записі М. Донець, з незначними додатками з варіянту Ганни Єрко, 20 років (с. Савенка на Чернігівщині):

---

[1]) М. Донець од Г. Ярош.

Ой, поля, вы поля! вы широки поля!
А на этих полях урожаю нема,
Только выросла одна кучерява верба;
А пуд этой вербой солдат ранен лежит.
Голова у него вся порубаная,
Бела грудь вся посеченая.
На груди у него лежит хрест золотой,
У ногах у него стоит конь вороной.
„Мчись ты, конь вороной, на росе та домой,
Не кажи ты отцу, что я ранен лежу,
А скажи ты отцу, что жонатый хожу,
Оженила меня сабля гостренькая,
А звенчали меня пули быстренькие,
А светылки мои ясны зиркы були!“ [1])

Того-ж-таки року О. Белановський, грамотний 17-літній селянин з Петрівок, кол. Козелецького повіту на Чернігівщині, від пораненого салдата записав новішу, але також цікаву пісню (додатки в дужках — мої); її-ж з незначними змінами співали за світової війни в с. Війтовцях теперішньої Київської округи, як зазначив дописувач Комісії Гр. Стельмах 1926 р. (він подав і текст її). Наводжу запис Белановського:

Ис поля ветер воет, военный гром гремит,
Нихто так не страдае, как милой на войне;
Он пушки заражае й думае обо мне.
Одна пуля-злодейка прошла навскрозь груди!
Прышло письмо печальное, що милой мой убит.
Ох, убит, убит мой милой, под кустиком лежит!
Его мундир с куражкою на кустику весит.
Была б я вольной пташкою, слетала б я к нему,
Все косточки собрала б(ы), в могилу отнесла.
Надену чорне платье (платьице), пойду в монашки жить.
В монашках жить неволя: нельзя дружка любить!
Пойду я на могилу, цветочков насажу,
Кто глянет — скажет, как милого люблю!

Знайшов нарешті свою коротку, проте дуже виразну оцінку й той, хто стояв на чолі тодішньої російської імперії. Таку оцінку дає пісня, що існувала ще перед скасуванням царату; один із дописувачів Комісії, Гр. Стельмах, не раз чув її в Війтовцях підчас світової війни. На превеликий жаль, записав цю пісню Гр. Стельмах тільки 1926 р. (в двох варіянтах) з слів А. Білонога, 23-х років, і останній теж засвідчив, що пісню знали й співали вже тоді, коли ще був цар.

Із востока сонце сходить,
Єдеть, едеть руской цар...

---

[1]) Див. варіянт Г. Єрко (запис Буримової):

Оженила меня пуля быстрая,
Звенчала меня шашка острая,
Що бояры булы—во все звоны ревли,
А светилки булы—свечи восковые;
Ў мене батенька був—як голубчик гув,
Ў мене мати була—як голубка гула,
Ў мене свашки булы—як комашки гулы;
А приданны булы, як закопувалы,
Ў мене мати була—як сырая земля.

починається один із варіянтів Білонога та й зазначає далі цареву промову:

„Ой, драстуйте, мої дети,
Перва рота — молодці!
Я приїхав розпроситься
Ще й хрестом благословить“.

Річ у тому, що „цар германськой пише к бєлому царю“:

„Одай мині свою землю,
Бо я тебе разорю.
Разорю я, разоб'ю я,
Сам в Расею жить пойду!“

„Засмутився наш цар бєлой“, але салдати заспокоюють його: вони Росії не дадуть... тільки —

Ой, ти ворон, чорний ворон,
Что ти в'иошься надо мной?
Ти добичи не доб'иошься,
Бо салдат іщьо живой.

Покотилась головонька
На тот жолтовой пісок,
Полилася кров гаряча
На тот розовой цвіток!

Ще яскравіший варіянт подав М. Сліпченко з Новоолександрівки Вознесенського району Мелітопільської округи:

Из-под горки ветер веет;
Туда едет белый царь.
Он к салдатам пад'езжает:
„Здоров, добры молодцы!“
Все салдаты честь вaздали,
Ружья в гору споднялы.

„Первым долгом постарайтесь
Залатой хрест получить;
Вто́рым долгом постарайтесь
Всех германцев перебить;
Третим долгом постарайтесь
Свои го́ловки сложить!“

ПАВЛО ПОПОВ.

ДО ТЕКСТІВ Т. ЗВ. „КАЛИНІВСЬКИХ“ ПІСЕНЬ.

Під „Калинівськими“ піснями ми розуміємо всі ті пісні релігійно-моралістичного чи легендарного змісту, що їх підчас недавньої хвилі чудес і легенд і в звязку з нею, переважно в році 1923-му й пізніше, співали поміж народом на Україні, надто Правобережній [1]).

За перший поважний осередок минулого руху була Калинівка на Поділлі. Од неї і взяв свою звичайну назву цілий цикл характерних пісень, хоча-б вони безпосередньо до самого „Калинівського чуда“ й не стосувалися.

Сюди ввійшли й пісні звязані з т. зв. „Сафатовою долиною“, другим значним осередком тодішнього руху [2]). В пісенному циклі, що його точніше було-б назвати з огляду на ці два найважливіші осередки „Калинівсько-Сафатовським“, ми не відрізняємо окремо тих і инших пісень, як не відрізняють їх збирачі й, здається, сам народ.

Великий інтерес, що його має „Калинівський“ пісенний цикл для виявлення сьогочасних шляхів народньої поезії на Україні, її ідеологічної надбудови, її форми, її поетики, її звязків як з українською стародавньою усною традицією та писаною літературою, так і з течіями міжнароднього фольклору та сторонніми літературними впливами, приневолює звернути як-найпильнішу увагу на можливо повне й ретельне вичерпання всіх тих пісень і їх варіянтів, що втягла їх на той час до свого репертуару зворушена народня маса.

Навколо цих пісень бажано як-найшвидше з'ясувати кілька досі ще виразно не освітлених питань, як от, напр., про справжній обсяг, джерела, тенденцію, хронологію [3]), територію [4]) і т. ин. „Калинівського“ циклу.

---

[1]) Взагалі про захоплення чудесами й легендами на Україні див.: Олена Пчілка. „Українські народні легенди останнього часу“. „Етнографічний Вісник“ У.А.Н., кн. І (1925 р.), стор. 41—49; Никанор Дмитрук. „Про чудеса на Україні року 1923-го“. ibid., 50—61.

[2]) Пор. Василь Кравченко. „Осапатова долина“. — „Етногр. Вісник“, кн. II (1926 р.), стор. 50 — 61.

[3]) Так, за одними відомостями „Калинівські“ пісні тепер уже зовсім забулися (за Філем „вони виникли й вмерли на наших очах“ цит. нижче, стор. 8), а за другими—„рух хоч і зник, проте Калинівських пісень не перестають співати й досі, на оденках або при иншій нагоді, як зберуться“ (за кореспонденцією з Волини співробітника редакції „Рад. Волинь“ О. Демчука від 6.XII.1926 р.).

[4]) Оскільки ми уявляємо собі з друкованих і відомих нам недрукованих матеріялів, „Калинівські“ пісні циркулювали найбільше на Поділлі, менше захоплена була цією

Можливо, що деякі матеріяли та коментарі до них зібрати й тепер ще не зовсім пізно (хоча й безумовно вже важко).

Останнім часом „Калинівські“ пісні почали з'являтися і в друкові. Значніші з опублікованих записів такі: шість пісень у 11 варіянтах, що їх записали різні особи на Київщині й Волині, видані в першій книжці „Етнографічного Вісника (1925 р.), в статті „Калинівські пісні“ [1]), і шість-таки, а за нашим підрахунком власне сім [2]) пісень у 15 варіянтах, у записах також кількох осіб, видані цього (1926) року в статті Юхима Філя: „Народні пісні, що виникли підчас пошести чудес на Поділлі“, в першому томі „Записок Кам'янець-Подільського Наукового при У. А. Н. Товариства“ [3]). Видано й деякі поодинокі записи [4]).

Вважаємо за незайве навести тут докладніший список усіх досі опублікованих „Калинівських“ текстів, зазначивши їх початки і видані варіянти. Це дасть змогу точніше уявити „Калинівський“ пісенний цикл у цілому, оскільки він виявивсь досі в друкові.

Видано досі такі пісні:

1) Пісня про те, як І. Христос зустрівсь біля криниці з дівкою-покриткою, що втопила в воді сімох своїх синів і потім була покарана за це тим, що „по коліна в землю війшла“. Початок:

В святий четвер по вечері
Ішов Господь із беседи [5]).

Видано 3 варіянти у Філя за ч. VI.

2) Пісня про те, як Божа Мати зустрілася з трьома янголами, що з них останній сповіщає про муки Її Сина на хресті. Поч.:

Чириз море широкеє
Там литіло три янголи.

В „Етногр. Вісн.“ 2 варіянти за ч. IV.

3) Пісня про розп'яття й смерть Христову на Голгофі. Поч.:

Страшний, страшний, смертельний час
Живущим во гріхах.

В „Етногр. Вісн.“ 1 варіянт за ч. IX.

хвилею Волинь, ще менше — Київщина та инші місця ніби-то виключно Правобережжя. Тільки-ж це все треба точніше перевірити за ширшими матеріялами і за безпосередніми спостереженнями на місцях.

[1]) Етногр. Вісн. I, 62—65.

[2]) В одному випадкові два варіянти ніби-то одної пісні у Філя вважаємо за дві окремі пісні. Докладніш про це говоримо в нашій рецензії на зазначену працю Філеву.

[3]) Ми користалися з окремої відбитки статті Філя: Кам'янець на Поділлі, 1926, сторінок 8, з додатками нот для чотирьох пісень. Далі цитуємо цю працю скрізь за окремою відбиткою.

[4]) Вікторія. „Сучасне сектантство“. ДВУ[Харків], 1925, стор. 27—28; С. Якимович. „З есхатологічних настроїв“, „Життя й Революція“, 1926 р., ч. 2—3, стор. 116—117.

[5]) Початки пісень подаємо переважно за записами, що їх видав Ю. Філь.

4) Пісня про подоріж поклонників до „Нового Русалима“, де страждав Христос. Поч.

Щасливая тая путь,
Де поклонники ідуть.

В „Етногр. В.“ 2 варіян., (чч. V—VI), 2 – у Філя (ч. IV), і 1 у Якимовича.

5) Пісня про подоріж поклонників до „Сафатової долини“, де буде страшний суд. Поч.

Куди ви ідете, божії діти?
Ми йдемо на долину, на Сафатову.

В „Етногр. В.“ 1 варіянт (ч. VII) і 1—у Філя (ч. V-А).

6) Пісня про Страшний Суд і кінець світу. Поч.

Чи знаєте, люди, який сьогодні день?
Що прийде Спаситель судити людей.

В „Етногр. В.“ 1 варіянт (ч. VIII) і 1—у Філя (ч. V-Б).

7) Пісня про антихриста [1]). Поч.

Будуть собаки гавкати
Скотина сильно ревіти.

В „Етногр. В.“ 1 варіянт (ч. X.).

8) Пісня про Калинівський хрест. Поч.

В чистім полі на горбочку
Чистив москаль винтовочку.

В „Етногр. В.“ 3 варіянти (чч. I — III), 6 варіянтів у Філя (ч. I), 2 — в статті Вікторії і 1 — в статті Якимовича.

9) Инша пісня про Калинівське чудо. Поч.

Серед поля хрест високий з Господом розп'ятим,
Всенький пулями пробитий, кров'ю обіллятий.

В ст. Якимовича (ч. II) 1 варіянт.

10) Пісня про чудо при одній криниці, як у ній утопилася „дівка гожа“ — Божа Мати і як потім вона „огнем запалала“ і „іскрами розсипалась“. Поч.

Ой у одній криниченьці
Совершилось чудне діло.

У Філя 1 варіянт за ч. II.

11) Пісня про чудо з пастухом у „Сафатовій долині“, як „гад ноги його впяливсь“ і як потім той пастух „по коліна в землю встряв“. Поч.

Це не дуже в далечені
На Сафатовій долині

У Філя 1 варіянт за ч. III.

Отже кількістю виданих варіянтів на першому місці стоїть „Пісня про Калинівський Хрест“ (12 варіянтів), треба гадати через те, що

---

[1]) За матеріялами „Етнограф. Вісника“, цю пісню власне тільки побічно звязано з „Калинівським“ циклом („Етногр. В.“, кн. 1, стор. 65, прим. 2).

вона справді найпопулярніша з „Калинівських“ пісень. З решти пісень одна („Щасливая тая путь“) має п'ять виданих варіянтів, одна („В святий четвер по вечері“) — три варіянти, три пісні мають по два варіянти і п'ять пісень — тільки по одному. А що безпосередніх спостережень над „Калинівськими“ піснями бракує, ми й не можемо тепер, на жаль, сказати, чи відповідає кількість виданих варіянтів кожної пісні її справжньому поширенню й популярності, чи маємо тут певну випадковість у записуванню й видаванню цих пісень.

Коли звести до купи всі опубліковані досі записи „Калинівських“ пісень, то ми матимемо всього одинацять окремих їх текстів.

Загальний зміст їх такий: одна пісня на народньо-апокрифічну тему з життя І. Христа (про розмову його з жінкою біля криниці); три пісні на тему Христових страждань і смерти на хресті; три пісні на есхатологічні теми про кінець світу, антихриста й страшний суд і, нарешті, чотири пісні власне про сами чудесні події в Калинівці та на „Сафатовій долині“.

Дві основні ідеї домінують у досі виявленому „Калинівському“ пісенному циклі: ідея смерти Сина Божого на хресті (в звязку найбільше з відомим „Калинівським чудом“, коли намальоване на хресті розп'яття ніби источило кров із того місця, що прострелив салдат), і есхатологічна ідея кінця світу (найбільше в звязку з „Сафатовою долиною“, як місцем, де, як гадав народ, мав відбутися страшний суд). Навколо цих двох головних тем, що відповідають двом найголовнішим осередкам руху, гуртуються й инші споріднені пісенні сюжети.

До перерахованих, як бачимо, поки-що зовсім нечисленних виданих „Калинівських“ пісень бажано долучити ще невідомі нові варіянти (надто до пісень, котрі є в поодиноких або зіпсованих записах), знов-же й зовсім нові тексти.

Що виданими раніш текстами далеко не вичерпується справжній обсяг „Калинівського“ циклу і що доповнення ще можливі, видно хоча-б із того, що й тепер з'являється змога долучити до відомих одинацятьох іще п'ятеро нових „Калинівських“ текстів у запису також кількох осіб.

Низки відомих нам, иноді значних варіянтів до раніш виданих пісень ми поки-що не подаємо, обмежуючись тут тільки на текстах досі зовсім невиданих, яких тимчасом потрібує самий хід і зміст цієї нашої праці.

Ці п'ятеро додаткових текстів такі:

I.

ПІСНЯ ПРО РОЗЛУКУ ДУШІ З ТІЛОМ.

1. В неділю рано сонечко зійшло́ [1]),
Сонечко зійшло́, три манашки йшло́.
Зустрічає їх Божая Мати.
Божая Мати стала їх питати:

[1]) Далі кожен вірш („рядок“) повторюється з приспівами „Алілуя“ і „Господи помилуй“.

Ой діви, діви, де ви бували?
Ой були ми були в Ієрусалимі.
Ой діви, діви що ви видали?
Ой ми видали тіло з душею,
Тіло з душею не прощалося,
Не прощалося, розлучалося.
Ой тіло, тіло, чому не терпіло.
До церкви не йшло́, жертви не несло́,
Жертви не несло, не сповідалось,
Не сповідалось, не причащалось?
Ой тобі, тіло, у землі гнити,
А мені, душі, на суд божий іти.
Ой тобі, тіло, в землі лежати,
А мені, душі, гріхи здавати.

Цю пісню записали ми в січні 1924 року в Київі, від гр. Кон-го, 28 років, що допіру прибув тоді з Поділля і переказав її вкупі з деякими иншими піснями (варіянти до вже виданих).

Серед матеріялів Етнограф. Комісії є ще тексти цієї пісні; одного записав В. П. Петров р. 1924 від В. О. Г-а з с. Івниці на Волині, а другого записав у грудні 1924 р. в м. Вінниці Гр. Іванюк від 40-літньої жінки Марти Бара, родом з містечка Вахнівки на Поділлі-ж-таки.

Варіянти ці особливо значних відмін у поданий текст не вносять.

Варіянт 2. У запису В. П. Петрова відміна в таких місцях:

2 Сонечко зійшло. Господи помилуй.
3 і 4 рядків немає зовсім.
5 . . . . ходили.
6 Ой ми ходили в новий Русалим.
9 Тіло з душею розлучалося,
10 Розлучалося, не прощалося.

Варіянт 3. У запису Г. Іванюка такі відміни:

2 . . . . . дві чорниці ішло
6 Напротив їх Божа Мати
4 рядка зовсім нема
5 . . . . . де ви були
6 Ой були, були. . .
7 Шо ви відели (це весь, очевидно, тут неповний рядок).
11 Ой тіло, тіло чом в церкву не йшло.
12 Чом в церкву не йшло, не причащалось.
13 і 14 рядків тут нема.
15 . . . . . в сирі землі гнить
17 і 18 рядків немає зовсім.

Варіянт 4, що його записав на Волині Мик. Аврамович і надіслав Н. Дмитрук, наводимо цілком з огляду на порівнюючи більшу його відмінність, особливо наприкінці:

В неділю рано соничко зийшло [1])
Соничко зийшло, три манашки йшло.

---

[1]) Після кожного віршу приспів: „алілуйя", потім знову повторюється той самий вірш („рядок"), після якого „Господи помилуй", напр.:

В неділю рано соничко зійшло
Алілуя
В неділю рано соничко зійшло
Господи помилуй і т. д.

Йа навстречу їм Божая Мати:
Ой деви, деви, ой де ви були?
Ой були, були в Єрусалимі.
Ой деви, деви шо ви бачили?
А ми бачили тіло з душею,
Тіло з душею руставалося,
Тіло з душею не прощалося.
Ой душа, душа чим согрішила?
В неділю їла, до церкви не йшла,
Служби не чула, вдарів ни нисла.
Йа тибі, тіло, у зимлі гнити,
А тибі, душа, в йогні гуріти,
В йогні гуріти, в смулі кипіти.

Варіянт 5. Подаємо ще один волинський варіянт, що його надіслав Н. Дмитрук з Коростеня, трохи коротший (з затемненим моментом діялогу, почасти й самого розставання душі з тілом):

В неділю рано сонечко зийшло [1])
Сонечко зийшло, три манашки йшло.
Ой ви, манашки, звідкиль ідете?
Ой ідемо ми аж з Русалима.
Ой ви манашки шо-ж ви бачили?
А ми бачили тіло з душею,
То теє тіло, шо рано їло,
То тая душа, шо не сповідана,
Ой то та душа до церкви не йшла,
До церкви не йшла, жертвів не несла.
Йа тибі тілу в землі трупіти,
А мені душі в смолі кипіти.

II.

ПІСНЯ ПРО СМЕРТЬ СПАСЕНОГО ЧОЛОВІКА.

Ходить чоловік по білім світі по святій землі,
Просить у бога царствія душі.
Ой боже мій боже, коли я помру,
Прийми ти, боже, хоч душу мою.
У вишневім садку пташечки поють,
А вже-ж моє тіло до гробу несуть,
А вже-ж мою душу ангели ведуть.
Нечистий перебігає, плаче та ридає:
Взяли ви душу—дайте мені тіло.
Попереду аніхістрат Михаїло:
Вам до цього тіла немає діла,
А до цеї кости не маєте власти.
Ой піду я в сад, де свічі горат,
Там правидні душі за столом сидят.

---

[1]) Після кожного „рядка“ такий приспів: „Ой алі-алілуя“, потім повторення віршу і далі „Господи помилуй“. Подібні приспіви за кожним рядком повторюються протягом цілої пісні, як і в попередньому варіянті.

Спасибі, душа, добре робила,
Що мене, тіло, до царства ввела,
Спасибі, тіло, добре робило,
Що мою душу до царства ввело.

Цю пісню записав у листопаді 1924 р. Гр. Іванюк в с. Турбові Вінницької округи на Поділлю від Матрони Іванюкової 19 років. Г. Іванюк зазначає, що цю пісню „часто можна було чути підчас Калинівського чуда, коли ходили люди до хреста. Співали її наряду зо всіма инншими Калинівськими піснями, як от: „Ой у полі на горбочку і т. и.“.

III.

ПІСНЯ ПРО ПОКЛОННИКІВ ДО РАН ХРИСТОВИХ.

1 А в неділю ранесенько
Вже сонечко сходить [1])
2 Йа зіроньки та вже плив уть,
а до мене приклоночки йдуть
3 А ви мені приклоніться,
На мої рани подивіться
4 А сім ран же я стерпів же я,
А восьмая нестерплячая,
Побігла кров гарячая.
5 Ви поклоньці до домоньку не спішіть,
Рани мої зав'яжіть.

Цю пісню записав М. Комичевський від селянина Олекси з с. Альбиновки під Житомиром. Є й ноти до цієї пісні. Вона в віршовій будові своїй помітно не додержана або-ж зіпсована при передачі.

IV.

ПІСНЯ ПРО ІНОКА.

Ішов інок по дорозі,
Зустрічає його Цар Небесний:
Чого інок, інок плачеш?
Ой як мені Господи не плакать;
Зняли з мене чорну рясу,
Потеряв я золоту книгу,
Уронив я ключ церковний,
Ключ церковний у синє море
А ти інок воротися в келлю,
Дам тобі я чорну рясу,
Напишу тобі я золоту книгу,
Достану тобі я ключ церковний,
Ключ церковний з синього моря
І отворю храм господень
І упущу—хто достоен.
А ти інок молись Богу,
Молись Богу со слезами
Із великими трудами,
Ой рад-би я Господи молиться,
Одоліли мене страсти
Од великої напасти.

Пісню цю записав В. П. Петров від В. О. Г-а з с. Івниці на Волині в році 1924-му. Дякуємо В. П. Петрову за дозвіл скористатися з його запису. Кореспондент Етнографічної Комісії Г. Іванюк пригадує, що свого часу, підчас „Калинівського чуда“ цю пісню співали також і в Вінницькій окрузі на Поділлі, але тепер там за неї ніби-то забулися.

---

[1]) Після кожної пари віршів співають двічі „алилуя“, потім повторюють другий з проспіваних уже двох віршів.

V.

ПІСНЯ ПРО ХРИСТА Й ДІТЕЙ У САДУ.

В неділю рано сонечко сходить [1])
Сонечко сходить, сам Господь ходить.
Сам Господь ходив, сліди послідив,
Сліди послідив, сади посадив,
Сади посадив, трижди раз полив.
Зацвіли сади аж у три ряди.
Маленькі дітки зірвали квітки.
— Ой Боже, Боже що ми зробили.
— Не плачте дітки є в полі квітки:
В полі підете терну нарвете,
Вінок зів'ете мене вберете,
На хрест розп'ете,
Гвоздями вб'ете.
А мов серце коп'єм проб'єте.
А з того серця тече кров, вода.
Своєю водою весь мир напою,
Своєю кров'ю весь мир испасу.

Цей запис з своїх етнографічних матеріялів ласкаво уділив П. С. Глядківський. Щиро йому за це дякуємо.

Записав цю пісню в Синюшинім Броді на Херсонщині (тепер Одещина) Б. Левицький (з нотами) від прочан, що, повернувшися з „Калинівського чуда“, гуртками співали цю пісню по хатах.

II.

До текстів „Калинівських“ пісень, як раніш виданих, так і тепер доданих, маємо ще подати кілька уваг історично-літературного змісту. Поминаючи инші цікаві питання, що повстають у звязку з „Калинівськими“ піснями, цим разом обмежуємося на питанні, досі найменш з'ясованому — про джерела цих пісень, про звязок їхній з давнішою усною традицією і літературною спадщиною [2]).

Зазначена першою в нашому спискові „Калинівська“ пісня, що її видав Філь: „В святий четвер по вечері“ представлена тут, на наш погляд, контамінованою з двох пісень. Перша (рядки 1—24) є окрема пісня про розмову Христа з дівкою-покриткою біля криниці і покарання її вгрузанням у землю за тяжкий її гріх, що виявив Христос, — дітогубство (дівка втопила в цій криниці сімох своїх дітей). Друга частина „Калинівської“ пісні, що її розглядаємо, органічно не в'яжеться з першою, бо оповідає про покарання д у ш і і до того з а з о в с і м и н ш и й г р і х — за нешанування святих днів. Ця частина пісні споріднена з популярною в народі щедрівкою типу: „Ой сів Христос да вечеряти“ [3]). Є тут і характерний для щедрівок віршовий розмір (4 + 4):

---

[1]) Проспівавши кожного вірша, додають „Алилуїя“, проспівавши того самого вірша вдруге, замість „Алилуїя“, додають „Господи помилуй“.

[2]) Один із видавців „Калинівських“ пісень Ю. Ф і л ь висловив був думку про те, що ці пісні „новоутворені“ (op. cit., стор. 1 і 8). Але, як побачимо далі, це твердження потрібує великого обмеження.

[3]) Пор. „Труды этногр.-статист. экспедиціи в зап.-русскій край“. Юго-Зап. отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя П. П. Ч у б и н с к и м ъ, т. III. Спб. 1872, стор. 444, щедрівка № 8; А. Н. М а л и н к а, Сборникъ матеріаловъ по малорусскому фольклору (Черниг., Волынск., Полт. и нѣкот. др. губ.), Черниговъ, 1902, стор. 51, щедрівка № 70. Див. і по инших збірках. До порівняння варто притягти також пісню про грішну душу

Святий Петре, святий Павле,
Беріть ключі пекельнії,
Пустіть душі спасенії.
Тільки тієї не пустіть,
Що в п'ятницю пісні піла,
А в суботу рано їла,
А в неділю довго спала,
В церкві служби не застала [1]).

Що-до першої і головної частини, то пісня про Христа й грішну діву, відома була й раніш і не тільки серед українців, але й серед инших слов'янських народів [2]). В основі її, правдоподібно, лежить євангельське оповідання про Христову розмову з самарянкою біля криниці (Іоан IV, 4—30), народньою фантазією перетворене (мабуть, уже в межах слов'янства) [3]) в своєрідний апокриф-баладу.

На Україні ця пісня не належить до особливо розвинених у своєму сюжеті і поширених у своїй території (з Східньої України не знаємо жадного запису), але на Західній і Південній Україні, себ-то саме у сфері „Калинівських" подій, вона була досить відома, причому її записувано тут то як колядку [4]), то в складі репертуару одного з волинських лірників [5]).

Але нас тут більше цікавить инше. Ця пісня в колядковому циклі і в лірницькому репертуарі Правобережної України відома вже в контамінованому вигляді, до того без спроби погодити між собою ці дві складові частині [6]). Це виразно доводить нам, що в даній „Калинівській" пісні таке сполучення не є оригінальне, і що тут народ скориставсь з цілком готової пісні, яка потрапила під тодішній його настрій. Через споріднені також і иншим „Калинівським" пісням деякі образи (жінка біля криниці, провалювання в землю), і через подіб-

---

з Богородицею перед Христом: Я. Головацкій, Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси, ч. I, Москва, 1878 р., стор. 236 № 69; пор. стор. 234—235, № 67; В. Гнатюк, „Етнограф. матеріали з Угорської Руси", т. III = Етнограф. Збірник, т, IX. У Львові, 1900, стор. 124, № 12. Про шанування п'ятниці й неділі, див.: Н. Ф. Сумцовъ. „Очерки исторіи южно-русскихъ апокрифическихъ сказаній и пѣсенъ". Кіевъ, 1888, стор. 116—121 і 121—130.

[1]) Філь, op. cit., стор. 6, № VI.

[2]) Див. спеціяльну розвідку Ю. А. Яворського: „Очерки по исторіи русской народной словесности. II. Духовный стихъ о грѣшной дѣвѣ и легенда о нерожденныхъ дѣтяхъ". — „Изборникъ Кіевскій, посвященный Т. Д. Флоринскому". Київ, 1904, стор. 287—352 і окремо: Київ, 1905, стор. 66. З новішої літератури про цей мотив див. окремий розділ в „Історії укр. літератури" ак. М. С. Грушевського, Київ, 1925, стор. 628—632.

[3]) Як гадає Ю. А. Яворський, цей народній твір повстав серед білорусів (op. cit., окремої відбитки стор. 17—18).

[4]) Хр. Ящуржинський, „Колядки религіозно-апокрифичнаго характера" — „Кіев. Старина", 1895, т. XLVIII, стор. 214—215. Див. „Колядку VIII" (з Гуманщини).

[5]) А. Малинка, „Лирникъ Евдокимъ Мыкитовычъ Мокровизъ."— Кіев. Ст. 1894, т. XLVI, стор. 440 (з Острозького пов. на Волині).

[6]) З відомих нам варіянтів тільки один, записаний 1911 р. в Галичині, являє спробу полагодити ці складові частини. Див. ак. Вол. Гнатюк, Колядки і щедрівки т. II. У Львові, 1914 = Етн. Збірн. т. XXXVI, стор. 275, № 316. Але ця склейка в пізнішому цьому записові справляє враження штучної, бо й тут-таки поруч дітогубства не забувається нешанування неділі й инші гріхи.

ність основної ідеї (заплата за гріхи) ця пісня втягнулася в коло „Калинівських“ пісень, власне й не бувши така в тіснішому розумінню цього слова.

Другу „Калинівську“ пісню про те, як Богородиця шукала Сина і про його муки на хресті, опубліковано в 1 кн. „Етнограф. Вісника“ за № IV у двох подібних між собою записах з Волини. Вона, на наш погляд, також контамінована. Вона явно сплітається з двох пісень-колядок: 1) власне про те, як Богородиця розпитувалася про Сина у трьох янголів, що з них останній оповідає про його муки на хресті (вірші 1—19) [1] і 2) частини пісні про сами вже хресні муки Христові та про жалісну промову, що її виголошує при цьому Богородиця (відома тема: „Stabat Mater“) [2].

Оминувши в першій колядці кінець, який за поліським варіянтом Чубинського (III, 367, № 91) оповідає про те, що Богородиця, довідавшися про муки Христові, „уклякнула“, а янголи її „до землі не допустили“, — „Калинівська“ пісня одразу несподівано переносить Богородицю вже до самого хреста і вкладає в її уста промову, яку звичайно здибуємо вже в иншій колядці.

„Калинівська“ пісня, сполучивши ці дві колядки, досить близько підходить до тексту обох (особливо першої), але сама контамінація їх в одну пісню, треба гадати, річ нова. Що тут ми справді маємо контамінацію (причому швидше типу сплітання, ніж складання), це видко з того, що в жадному з відомих нам давніших записів цього сполучення немає. Його міг викликати той особливий інтерес до хреста й хресних мук Христових, що помічавсь у тих роках у звязку з чудом у Калинівці. Для такого підвищеного інтересу нормальне закінчення першої пісні могло здатися недостатнім. Коли додати, що наприкінці цієї „Калинівської“ пісні внесено крім того ще й пряме пристосування до тодішніх Калинівських подій („Тії самі крестіяне, вони-ж тебе розстріляли“) [3], то ми маємо тут (порівнюючи до попереднього випадку, де механічно включено до циклу цілком готову пісню) вже вищу, активнішу форму виявленої тут народньої творчости.

Пісні есхатологічного змісту, що їх видав Філь за №№ V^А і V^Б, а також видані в „Етнограф. Вісникові“ за №№ VII, VIII і X, являють споріднення з відомими „духовними“ піснями й віршами про кінець світу, антихриста та страшний суд.

---

[1]) Пор. колядки цього самого змісту з Пинського Полісся (Чубинський, т. III, стор. 367, № 91), з Чернігівщини (Малинка, „Сборникъ матеріаловъ“... стор. 48, № 62) і з инших місць.

[2]) Пор. більше-менше подібні колядки: з Херсонщини (Етногр. Збірник, т. XXXV, стор. 91, № 56б), Чернігівщини (Малинка, „Сборн. мат.“, стор. 49, № 63), то-що.

[3]) „Етн. Вісник“ т. I, стор. 64.

Хоч пісні на ці теми взагалі належать до найдавніших і найпопулярніших творів релігійної поезії у східніх слов'ян [1]), проте, на Україні особливого розвитку есхатологічної народньої поезії ніби-то не спостережено. „Мрачный образъ антихриста (за ак. М. Сумцовим) почти не коснулся малорусской народной словесности“ [2]). „Небагато цікавого“ (як гадає ак. М. Грушевський) дають і українські народні пісні про страшний суд [3]).

Проте, ідеї початку антихристового царства, кінця світу й страшного суду з давніх-давен, особливо за напруженої боротьби з католицтвом у XVI і XVII вв., дуже захоплювали широкі верстви українського народу. Старе українське письменство, досить багате на есхатологічні оповідання, катехізми, трактати, апокаліпсиси, промови, шкільні вірші і т. и. [4]), розуміється, не могло не вплинути і на народню усну творчість. Хоч вплив цей не досліджено, проте, не підлягає сумніву помітний відгук есхатологічних концепцій мало не на всьому просторі України — в українських лірницьких репертуарах [5]).

Есхатологічні народні й півнародні пісні добре були відомі й на Правобережній Україні: лірникам Поділля [6]), Волини [7]) та Київщини [8]).

Коли порівняти до них есхатологічні пісні, новопоширені останніми роками в цих-же самих місцях у звязку з чудами, а особливо з чудами в „Осафатовій долині“, як місці, де саме, на думку мас, і відбудеться страшний суд, — то текстуально близької подібности ми не помітимо. „Калинівські“ есхатологічні пісні повстали, гадаємо, в наслідок того, що лірницькі „духовні вірші“ на ці теми скорочувалися й стилістично перероблювалися в напрямкові до народнього стилю. Нова стилізація природньо

---

[1]) Ѳ. И. Буслаевъ. „Русскіе духовные стихи — Народная поэзія. Историческіе очерки“. Спб. 1887, стор. 482 і инші; Н. С. Тихонравовъ. „Калѣки перехожіе“ — „Сочиненія Н. С. Тихонравова“, т. I, М. 1898, стор. 344 і далі.

[2]) Н. Ѳ. Сумцовъ. „Очерки исторіи апокрифическихъ сказаній и пѣсенъ“. Кіевъ, 1888, стор. 143.

[3]) Мих. Грушевський. Історія укр. літератури, т. IV, Київ, 1925, стор. 616.

[4]) Як відомо, есхатологічні українські або більш-менш поукраїнізовані писані твори займають цілий четвертий том у „Памятках укр.-руської мови і літератури“, що видала 1906 р. Археографічна Комісія Наук. Товариства ім. Шевченка у Львові.

[5]) Записи з Галичини й Угорщини репрезентовано в відомих збірках Я. Головацького та покійного ак. Вол. Гнатюка; з Лівобережжя — у ак. М. Сперанського: „Южно-русская пѣсня и современные ея носители (по поводу бандуриста Т. М. Пархоменка)“. — „Сборникъ Ист.-Фил. Общ. при Инст. кн. Безбородко въ Нѣжинѣ“, т. V, Кіевъ, 1904 (в звязку з цікавим обслідуванням, взагалі, лівобережних лірницьких репертуарів).

[6]) В. Боржковскій. „Лирники“ Кіев. Стар., 1889, сент., т. XXVI, ст. 694—695 (тут і загальна характеристика лірників на Поділлі). Цікавий текст пісні про страшний суд з Поділля подав П. Житецький у „Мысляхъ о нар. малорус. думахъ“, Кіевъ 1893, стор. 63—64.

[7]) Записи есхатол. пісень з Волини: Чубинський, „Труды“ I, 220 — 221. А. Малинка „Лирникъ Е. М. Мокровизъ“ „Кіев. Ст.“ 1894, т. XLVI, стор. 441.

[8]) А. Малинка, „Лирникъ Андрій Корніенко“—„Кіев. Ст.“ 1895, т. L, с. 61—62. № 3.

прийшла в наслідок ширшої циркуляції цих пісень у поширеному середовищі, з переходом їх з вузьких лірницьких кіл у як-найширші народні маси.

Народня поетична творчість у „Калинівському“ пісенному циклі виявилася, гадаємо, не тільки в притяганні відповідних давніх зразків, їх комбінуванні й стилізації. „Калинівські“ пісні, що оповідають про тогочасні чудесні події в Калинівці та „Сафатовій долині“, ці свого роду „історичні“ пісні „Калинівського“ циклу, справляють на нас враження порівнюючи оригінальніших. Сюжетами ці пісні здебільшого не з попередніми, раніше відомими пісенними зразками ближче сходяться, а з тогочасними прозаїчними народніми переказами-легендами.

На превеликий жаль, переказів про „Калинівські“ події мало зібрано і ще менше видано. Оскільки нам дозволяє опублікований досі незначний матеріял, зазначимо такі мотиви спільні пісням і переказам: салдат („москаль“) стріляє в „розпяття“ на хресті, стріляє сім разів, а за восьмим тече з хреста кров, мати салдатова „умовляє нарід простити сину“, або за иншими варіянтами — мати проклинає сина [2]).

Що-до пісень про „Осафатову долину“, то тут подібність до відповідних переказів, здається нам, не така прозора, можливо, з огляду на те, що прозаїчних легенд і їх варіянтів про „Осафатову долину“ видано обмаль. Пастух побачив у криниці жіночу постать і з того стала жінка чи дівчина з розпущеним волоссям [3]), потім коли тая жінка провістила кінець світу, з рота в неї огонь показався [4]). Друге чудо на „Осафатовій долині“: пастух „по коліна в землю встряв“ і проказував, щоб несли хрести на ту долину [5]). Варте уваги те, що звичайний і в прозаїчних легендах та переказах мотив угрузання в землю навіть у невеликому колі виданих „Калинівських“ пісень повторюється д в і ч і: в пісні про „Осафатову долину“ і в пісні про дівку-покритку біля криниці (див. у Філя чч. III і VI).

Хоч ці сюжети, загалом кажучи, залежать від ходу самих чудесних подій, як їх уявила собі народня маса, проте цього роду пісні о к р е м и м и с в о ї м и м о т и в а м и мають і безпосередній стосунок до давньої народньо-поетичної скарбниці. Отож, напр., в усіх 12 виданих і 7 відо-

---

[1]) Див. в поданому вище спискові „Калинівських“ пісень №№ 8—10; почасти сюди треба віднести і пісні про „п о д о р о ж і п о к л о н н и к і в“ до „Калинівського хреста“ і до „Сафатової долини“ (№№ 4—5).

[2]) Пор. Н. Д м и т р у к. „Про чудеса на Україні року 1923-го“. „Етногр. Вісник“, кн. 1, стор. 50, 56 (ч. 9), 57 (ч. 11), 59 (ч. 21).

[3]) О л е н а П ч і л к а. „Укр. народні легенди останнього часу“, ibid., стор. 43—44. Цю легенду названо тут „основною“. Пор. пісню, зазначену в нашому спискові за ч. 9. Чи нема тут відгуку чуд з іконами в криницях. Пор. П о т е б н я „Объясненія“... II, стор. 239.

[4]) В. К р а в ч е н к о. „Осапатова долина“. Етн. Вісн. кн. 2, стор. 109, ч. 3; Н. Д м и т р у к, op. cit., стор. 59, прим. 1; стор. 60—61 (ч. 26). Пор. ту-ж саму пісню в нашому спискові за ч. 9.

[5]) Н. Д м и т р у к, op. cit. стор. 50 (побіжно сказано про відновлення „легенди про закопаного до половини чоловіка в землі“), стор. 52 (хрести на долині ставили, щоб самим не провалитися крізь землю). Пор. подібну пісню, зазн. в нашому спискові за ч. 10.

мих нам невиданих варіянтах [1]) пісні про Калинівський хрест неодмінно є мотив: з того хреста „кров іде рікою“, тимчасом як аналогічні прозаїчні перекази оповідають що-найбільше — про „кров'яну нитку“ до землі з простреленого на хресті місця [2]). „Ріка з крови, сліз, роси“ — відомий пісенно-казковий мотив [3]).

Другий мотив тої-ж самої пісні про Калинівський хрест, а вкупі й відповідних прозаїчних легенд про нього: салдатова мати коло хреста умовляє народ, — підпав впливові пісні типу: „Stabat Mater“ (пор. вище); до того, що серед варіянтів пісні про Калинівський хрест єсть один (у I кн. Етногр. Вісн. за ч. III), де замість салдатової матери з'являється при хресті вже сама Ісусова Мати й розмовляє з простреленим на хресті Христом, а потім і з народом так:

А на хресті сам Спаситель,
А під хрестом діва мати
Прийшла мати одвідати:
— Ой ти, сину, ти синочку,
На що ти родився?
Уродився на гуляння,
Взяли тіло на мучення,
А на хрест на страдання!
Ви людіє — християне,
Христу Богу поклониться.
Будуть люде невірниї,
Будуть церкви замикати,
А тіятри справляти і т. д. [4]).

За звичайним-же варіянтом цієї пісні розмовляє з своїм сином і з народом не Богородиця, а мати салдатова:

Коло криста його мати (= салдатова)
Стала людей умовляти:
— Простить люди сина мого,
Сина мого проклятого.
Ой ти сину, ти мій сину,
Бодай-же-б ти не родився,
Що весь народ збунтуживсь.
— Не лай, мати, що вродився,
Бо весь народ пробудився,
Бо вже давно люди спали
І за Бога забували,
І до церкви не ходили,
Малих дітей не хрестили,
І всі церкви замикали,
А театри устрояли... і так до кінця [5]).

Далі, мотив про те, як „дівка гожа“ втопилась, а потім горіла при криниці, нагадуючи з одного боку, як ми бачили, тогочасні легендарні перекази про явління Богородиці пастухові коло криниці, — з другого боку, очевидно, перебуває в певній залежності і від традиційних образів купальських пісень („дівка топиться“ — „дівка горить“) [6]). Проте вплив отаких „загальних місць“, гадаємо, позначивсь і на самих чудах і прозаїчних переказах про них.

---

[1]) Ці варіянти (з Поділля й Волини) є серед матеріялів Етногр. Комісії і серед наших власних.

[2]) Етн. Вісник, кн. I, стор. 56.

[3]) Про цей мотив див. Потебня, „Объясненія малорусских и сродных пѣсень. II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887, стор. 772—773.

[4]) Етн. Вісник, кн. I, стор. 63.

[5]) З невиданого варіянту, записаного на Волині, на Вр-вці, від баби Никитючки 50 років, що, ходивши до Калинівки, брала туди з собою трьох дітей. Занотувала дочка цієї-ж баби Гапка. Варіянга надіслав на наше прохання Н. Дмитрук із Коростеня.

[6]) Потебня „Объясненія“... I. Варшава, 1883, стор. 190 і далі; пор. 227—228.

Переходимо до пісень уперше тут виданих.

Думка релігійно зворушених мас природньо перекидалася від кінця світу й усього людства до кінця-смерти окремої людини, від загального суду—до суду персонального й посмертної заплати кожному за діла його. Цьому звичайному придаткові до народньої есхатології присвячено серед виданих вище „Калинівських“ пісень дві: перша — про розлуку душі з тілом людини, що жила в світі грішно, і друга пісня—про смерть людини побожної. В першому випадкові (у більшості варіянтів) душа докоряє тілу, і вони розлучаються, тіло йде в землю, а душа — до пекла; в другому випадкові—янголи ведуть душу праведника, архангол Михайло спориться з нечистим за його тіло; нарешті, душа з тілом, опинившися удвох у раю, дякують одне одному за введення до раю через праведне життя обох. Рай описано в останній пісні як сад, де горять свічі і праведні душі сидять за столом—картина в народньому дусі, добре знайома нам хоча-б із візій підчас обмирань [1]).

Пісню про розлуку душі з тілом раніш записано було на Україні як колядку. Такі записи маємо з Галичини [2]) та з Лівобережної України [3]). В Галичині цієї пісні вживається також і серед „пісень, які співають в великім пості“, а то й просто „в літі вечором, як женуть худобу з пасовиска“ [4]).

Особливо цікаво було-б тепер порівняти цю пісню з ранішими записами з Правобережжя, але таких ми поки-що не знайшли. Записів цієї пісні, взагалі, дуже мало, і не можна не погодитися з ак. М. С. Грушевським, що це—„в нинішнім фолькльорнім матеріялі України мотив доволі рідкий і слабо представлений—принаймні в матеріялі друкованім“ [5]). Тим більш до речи видані вище п'ятеро варіянтів цієї пісні з Правобережжя.

Порівнюючи до давніших українських записів, помічаємо в цих п'ятьох нових варіянтах неодмінно недостачу тої частини пісні в початку, де в колядковому стилю оповідалося, що черниці несли: одна хрест, друга—євангелію, третя — кадильницю [6]), а за иншими варіянтами—инші

---

[1]) За власними нашими записами з Харківщини. Місце свічок иноді заступають лямпадки. Душі иноді сидять у раю кожна за окремим столиком.

[2]) Я. Головацкій. „Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси“, ч. II, Москва, 1878, стор. 42. Колядка № 7 (з Стрийського й Коломийського округів). Передрукували акад. В. Гнатюк в Етн. Збірн., т. XXXV, стор. 56, № 40 і акад. М. Грушевський в „Іст. укр. літ.“ т. IV, стор. 596 (з випусками).

[3]) Б. Д. Гринченко. „Этнограф. матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ“, т. III. Чернігів, 1899, стор. 33—34. Колядка № 43 (з Зміївського пов. на Харківщині). А. Н. Малинка. „Сборникъ матеріаловъ по малор. фольклору. Чернігів, 1902, стор. 50. Колядка № 68 (з Ніженського пов. на Чернігівщині).

[4]) Мих. Зубрицький. Нар. Календар. — „Матеріяли до укр.-руської етнольогії“, т. III, Львів, 1900, стор. 41—42. За важливе вважаємо між иншим підкреслити, що всі три пісні, які занотовано в Галичині в складі „великопісних“, цілком ввійшли до нашого „Калинівського“ циклу (1. Пісня про Богородицю при хресті. 2. Пісня про розмову з Христом дівки-покритки. 3. Пісня про розлуку душі з тілом).

[5]) Мих. Грушевський. „Іст. укр. літ.“, т. IV, стор. 595.

[6]) Чубинський, т. I, стор. 149—151: „Пѣснь о душѣ“ (без зазначення, звідки походить). Ті-ж речі у черниць і в варіянті Малинки.

речі православного культу: ризи, свічки й „трійцю“ (пасхальний трисвічник?) [1]).

Цікаво, що в межах України пісня про розлуку душі з тілом, окрім вищезазначеного звичайного вживання серед колядок або серед просто побожних пісень, входила ще в склад так мало дослідженої сектантської поезії, особливо хлистівської [2]). Тут тільки инший початок, черниць заступають, як і по деяких великоруських і білоруських варіянтах [3]), янголи і—також нема згадки за церковні богослужбові речі. У духоборців у такому вигляді ця пісня не тільки, взагалі, відома, але й увіходить у склад їх погребового обряду, являючи собою, як гадає спостережник мелітопільських духоборців, „нѣчто вродѣ бабьихъ причитаній у гроба покойника“ [4]). Дослідник духоборства проф. О. Новицький вбачав у цій пісні навіть специяльну рису духоборської догми: мертве тіло, лишаючи душу саму йти на суд, для себе не чекає „воскресіння во плоти“ [5]).

Наша „Калинівська“ пісня про розлуку душі з тілом, не вважаючи на вищезгаданий пропуск, а, головне, на звістку, що сектанти, взагалі, й особливо хлисти брали ніби-то найактивнішу участь в утворенні й розповсюдженні Калинівських чудес, легенд і пісень [6]), — специяльно сектантського характеру в собі не має. Навпаки, більша частина варіянтів виявляє в кінці різко підкреслену православно-церковну, коли не просто анти-сектантську тенденцію. Душу небіжчика відсилається одразу-ж по смерті до пекла не за будь-які тяжкі гріхи, а як-раз за те, що він зневажав православно-церковну обрядовість:

Ой тіло, тіло, чому не терпіло,
До церкви не йшло, жертви не несло,
Жертви не несло, не сповідалось,
Не сповідалось, не причащалось,
(З записаного від нас подільського варіянту).

---

[1]) За варіянтом Головацького черниці несли хрест, дві свічі й „трійцю“, а за варіянтом Грінченка—кадильницю, „святі ризи“ й хрест.

[2]) С. Никольскій. „Новый Израиль“, новая фракція хлыстовства. Часть I. Ставрополь. 1907. На стор. 366—367 за ч. III видано й саму пісню про розлуку душі з тілом в хлистівському варіянті рос. мовою.

[3]) В. Варенцовъ. Сборникъ, рус. дух. стиховъ. СПБ. 1860, стор. 144—148; пор. білоруський варіянт, там-таки, стор. 236—239.

[4]) О. Новицкій. „Духоборцы, ихъ исторія и вѣроученіе. Кіевъ, 1882. На стор. 259 видано й саму цю пісню рос. мовою. Ще один сектантський варіянт пор. у І. Добротворського: Люди Божіи. Русская секта т. наз. духовныхъ христіанъ. Казань, 1869, стор. 192. Пісня за ч. 73.

[5]) О. Новицкій, op. cit., 259—260. Автор зазначає, що духоборці перейняли цю пісню у хлистів і внесли до неї зміни відповідно до своєї ідеології.

[6]) Вікторія. Сучасне сектантство. ДВУ [Харків], 1925, стор. 27. Авторка зазначає вищезгадану дуже цікаву звістку на підставі специяльного розслідження „Калинівського чуда“. Тут повідомляється також, що хлисти співали т. зв. „Калинівських“ пісень підчас своєї „служби божої“. Пісня про Калинівський хрест („У Калинівці на горбочку“) цитується тут, як довід, що „найкраще характеризує причетність хлиствства до всіх релігійних рухів“ (27). Бажано мати про все це докладніші відомості.

Але-ж в одному з варіянтів ці гріхи зазначаються инакше:

— Ой душа, душа чим согрішила?
— В неділю їла, до церкви не йшла,
Служби не чула, вдарів не несла,...
(З варіянту 4, що його записав на Волині М. Абрамович).

Можливо, що в цьому загадковому виразі „вдарів не несла“ маємо випадковий осколок якоїсь сектантської редакції цієї пісні, яка, відкинувши згадку про ненавидну для сектантів православну службу, зате вносить натяк на одну з складових частин культу хлистівського („хлистання“, бичування) [1]). Проте, за браком ширших матеріялів, а, головне, безпосередніх спостережень, утримуємось від будь-яких рішучих тверджень про вплив сектантства на „Калинівські“ пісні і на цю здавна відому на Україні, але тут рідку і порівнюючи малорозвинену пісню [2]). Сподіваємось, що це питання буде поставлено, і його висвітлять ті, що ближче стояли й стоять до цієї справи.

Дальша видана тут „Калинівська“ пісня про ченця є, на нашу думку, не менш цікавий, але-ж прозоріший зразок того, як впливає иноді різновір'я на поетичну творчість українського народу [3]).

Ця пісня, оскільки ми пригадуємо, в українській народній словесності досі, здається, не була відома. В великоруських варіянтах вона знаходиться серед т. зв. „духовных стихов“ в складі роскольницького репертуару. В найповнішому з великоруських варіянтів ця пісня, маючи відтінок різко-негативного відношення до світу і до всякого громадського устрою, вихваляє самоспалювання. У Варенцова, в відомому збірникові духовних віршів, її видано під показним заголовком: „Пѣсня глухой нѣтовщины, оставшаяся послѣ временъ самосожигательства“ [4]).

---

[1]) И. Добротворскій. Op. cit., стор. 60—62; К. Кутеповъ. Секты хлыстовъ и скопцовъ. Казань, 1883, стор. 536—537, 541—543 (про „хлистання“ у хлистів).

[2]) Великоруські й білоруські варіянти відкривають, порівнюючи з українськими, „ширший комплекс мотивів, звязаних з смертним моментом, куди входив і сей мотив спору душі й тіла, чи обопільних нарікань“. Ак. М. С. Грушевський. Іст. укр. літ. IV, 596. Про долю цього мотиву взагалі в світовій літературі є специяльна монографія Ѳ. Батюшкова: „Споръ души съ тѣломъ въ памятникахъ средневѣковой литературы. Опытъ историко-сравнительнаго изслѣдованія“. Спб. 1891.

[3]) Відомо, яку велику ролю різновір'я мало в загально-світовому літературному процесі (О. Веселовський, Bédier й инші). Ще в 60-х роках Буслаєв (Нар. поезія. Спб. 1887, стор. 450, 484—501) і Тіхонравов (Соч. I. М. 1898, стор. 355—6) торкнулися питання про значіння поезії єретичної для з'ясування генези духовних пісень. Тіхонравов (ib., 349) застосовував цей вплив аж до XIV в. („стригольники=хлисти=Geissler'и). З огляду мб. на цензурні утиски передреволюційного часу, важлива роля поезії роско́ло-сектантства в розвиткові загально-народньої словесної творчости і т. зв. „духовных стихов“ зокрема, не була виявлена до кінця. З певністю можна сказати, що краще знання старого й нового релігійно-пісенного побуту різновірців відкриє чимало незачеплених сторінок в історії народньої словесности, особливо в сфері духовних пісень і легенд.

[4]) Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, составленный В. Варенцовымъ. Спб. 1860, стор. 183—185. Далі тут ще два варіянти цієї пісні (стор. 185—187: „О старцѣ“) в відділі „Раскольничьи стихи“ (пор. „Оглавленіе“). Три варіянти див. у Киреєвського:

Повстає питання, яким шляхом і коли ця пісня, характерна для крайніх сект росколу (т. зв. безпопівщини), пісня, що доти відома була, оскільки можна гадати з місця записів, переважно на глибокій півночі (Архангельськ) і далекому сході (Казань), з'явилася тепер на Україні, та ще й саме у найбільш південних (Поділля) й західніх (Волинь) її частинах.

Коли пригадати, що т. зв. роскол на Україні, особливо південній, досить поширено [1]), знов-же й те, що цієї власне роскольницької (безпопівщинської) пісні співають також і у хлистів [2]), а вони в минулому мають генетичний звязок з росколом [3]), то посередництво росколо-сектантських організацій у занесенні цієї пісні з півночи на південь здається нам досить правдоподібним [4]).

Що пісня про ченця має великоруське походження і що на Україну вона не могла перейти дуже давно, на цю думку наводить те, що українська версія близька до великоруського тексту. Щоб порівняти, вважаємо за найзручніше взяти текст, скопійований нами ще в 1916 р з старовинного рукописного роскольницького зшитку, що переховувавсь в б-ці Смоленської духовної семінарії [5]).

Русскія народныя пѣсни собранныя Петромъ Кирѣевскимъ. Часть I-я. Русскіе народные стихи. М. 1848, стор. 74—76, №№ XL, XLIII і XLIV. Пор. цю пісню під назвою: „Псальма о ключѣ церковномъ" в „Трудахъ Этногр. отдѣла" [Общ. любителей естествознанія, антропологии и этнографіи], кн. 3, вып. 1. М. 1874, стор. 81. Тут зазначено, що цієї пісні роскольники вживають „за рукодѣльемъ". В тексті цього варіянту додаток про те, що хто буде цю псальму співати тричі на день, той буде спасений.

[1]) Про роскольників і сектантів на Правобережжю, де їх розмноження свого часу хвилювало церковну й світську стару владу, див. цілу літературу в покажчикові Ѳ. Сахарова: Литература исторіи и обличенія русскаго раскола. Систем. указатель книгъ, брошюръ и статей о расколѣ и сектантствѣ, находящихся въ дух. и свѣтскихъ періодическ. изданіяхъ. Вып. 2. Спб. 1892. Про роскол і сектантство на Поділлі див. тут на с. 137—138.

[2]) Хлистівський варіянт пісні про інока див. С. Никольскій, op. cit, ст. 359—362.

[3]) Ще на початку XVIII ст. Дмитрій Ростовський в його „Розыскѣ о раскольнической Брынской вѣрѣ (напис. в 1709 р., в перше вид. у 1745 р., част. III, гл. 18, лл. 27—28) помітив звязок хлистівства з росколом. Це підтверджено було в пізніших наукових працях з історії роскола. Див. Н. В. Реутскій. „Люди Божьи и скопцы. Истор. изслѣдованіе (изъ достовѣрныхъ источниковъ и подлинныхъ бумагъ)". Москва, 1872, стор. 84 (про подвійне джерело хлистівства — від „Капитоновскаго безпоповщинскаго поморскаго согласія" і проповіді Кульмана); С. Никольскій, op. cit., стор. 359—362 (про вплив роскола на хлистівську поезію і т. и.).

[4]) Аналогію дає й саме самоспалювання, що, як згадано, має деякий звязок з цією піснею. Самоспалювання, раніш помітне переважно на північних околицях кол. Росії, відновлюються тепер на Україні, принаймні Західній. Останніми часами „в Новоград-Волинському районі зроблено два спалювання. Перший факт — було спалено парубка (справу розсліджується) і другий, особливо жахливий факт—батько спалив чотирьох дітей" (Вікторія. „Суч. сектантство", 28).

[5]) Цей зшиток-збірничок „псальм", писаний малописьменною рукою на 18 лл. у 8-ку (11 × 16,4 сант.) переховувавсь в б-ці Смол. Дух. Семінарії за № $\frac{17.6}{I.42}$. Крім нашої псальми, тут іще їх 8. Збірничок цей в 1840 р. влада конфіскувала у його власника якогось Захара Тарасова. Про це докладніш у невиданій праці нашій: „Описание Смоленских рукописных и старопечатных собраний" (1916 р.).

Ми спинилися для порівняння на Смоленському тексті через те, що він близько підходить до українського варіянту. До того-ж цей текст являє й сам собою чималий інтерес: 1) як найдавніший з відомих записів цього народнього твору — перших десятиліть XIX ст. [1]), 2) як запис порівнюючи оригінальний, з незнаними досі деякими рисами (тут уперше бачимо, „младого инока" і инший кінець, де Бог відповідає ченцеві обіцянкою надіслати йому, щоб його заспокоїти, двох янголів); 3) як варіянт найбільш наближений до народнього стилю й виразу; 4) як варіянт досі ще не виданий.

Заховуємо правопис оригіналу, але розкриваємо титла й відкидаємо надстрочні знаки. Щоб зручніш було порівняти цей текст з поданою вище українською версією, підкреслюємо в ньому спільні місця т. зв. „розбивкою":

ПСАЛМА.

Идетъ инокъ по дороге,
Черноризецъ идетъ по широкой.
Онъ идетъ самъ слезно плачеть,
Во слезахъ онъ дороги не видитъ.
И во рыдание слова не промолвитъ.
Встре́чу иноку царь небесный.
Ты о чемъ инок слезно плачешь,
Черноризецъ о чемъ возрыдаешъ.
Еще какъ мнѣ господи не плакать,
Во младыхъ лѣтахъ я постригся,
Своих добрыхъ делъ лишился,
Потерялъ книгу золотую,
Во сине́ море бросилъ ключь церковный.
Речетъ иноку царь небесный,
Ты не плачь младой инокъ,
Не рыдай ты черноризецъ.
Напишу тебе книгу золотую,
Возмущу я синее море,
Я достану ключь церковный.
Ты поиди инокъ во пустыню,
Черноризецъ Богу помолися.
Еще радъ бы я господи молилса.
Злые мысли одолели,
Злые мысли — злы напасти.
Речетъ иноку царь небесный:
Я пошлю тебе двухъ ангелъ
Они будут тебя сохраняти,
Злые мысли отгоняти
Злые мысли й злы напасти (лл. 9 об.—11).

Український варіянт, порівнюючи до цього тексту, являє собою переказ доволі близький (навіть текстуально). Український варіянт тільки коротший, лаконічніший, бо відкидає звязки поміж репліками, деякі дрібниці й синонімічні вирази. Нового він вносить тільки згадку про

---

[1]) Збірничок цей ми можемо точніше датувати часом поміж 1816 роком (водяний знак цього року на папері) і 1835 роком (запис читача на рукопису цього року).

„чорну рясу“, якої позбувсь чернець, а також невеличку вставку (чи не „Калинівського“ походження?):

I отворю храм Господень
I упущу хто достоен.

Незрозумілий в українському варіянті кінець:

Одоліли мене страсті
Од великої напасті.

стає виразніший порівнюючи з відповідним місцем у великоруському тексті:

Злые мысли одолели
Злые мысли — злы напасти.

На близьке й притому недавнє відношення українського варіянту до наведеного джерела, крім текстуальної подібности, указують ще кілька великорусизмів: інок — замість властивіших укр. мові чернець або манах, потеряв у розумінні загубив [1]), а найголовніше, вже самий віршовий розмір української пісні про інока, що виявляє боротьбу поміж вільним розміром оригіналу і бажанням перетворити його на українському ґрунті в рівноскладовий розмір 4 + 4, звичайний в щедрівках, почасти в колядках, а також і в „Калинівських“ піснях, в тому числі і в найпопулярнішій пісні про Калинівський хрест. Це перетворення більшменш і вдається, особливо в першому піввіршові (до цезури, де вона єсть), в другому-ж піввіршові сліди вільного розміру оригіналу трохи виразніші.

Останню „Калинівську“ пісню про Христа й дітей в саду в тому вигляді, як її вище подано, в раніш відомому українському пісенному репертуарі ми також не пригадуємо. Сюжет цієї пісні такий: Христос садить сад; коли сад зацвів, діти позривали квітки і сами з цього налякалися; Христос заспокоює їх тим, що йому буде вінок із терну і провіщає, що його розіпнуть на хресті.

Цей сюжет дуже нагадує відомий вірш під назвою „Легенда“, що його переклав Плещеєв [2]) з англійської мови на російську: „Былъ у Христа-младенца садъ“. Ми припускаємо, що цей саме вірш, з деяким, звичайним в народнім переказі перетворенням, і став за основу вищенаведеної „Калинівської“ пісні.

За те, що таке припущення правдоподібне, промовляють такі міркування.

Сюжетна схема в основних рисах тут та-ж сама. Тільки в деяких дрібницях її змінено або не додержано, але-ж так, що непослідовність

---

[1]) Пор. „Словарь укр. языка“ Б. Д. Грінченка, т. I, 377: потеряти=испортить, сдѣлать вредъ, разорвать, разрушить, разстроить.

[2]) Рос. письменник А. Н. Плещеєв народ. 1825 пом. 1893. Відомий, між иншим, як перекладач Шевченкових творів російською мовою. Згаданий вірш див.: „Стихотворенія А. Н. Плещеева (1844—1891)“. 3-е доп. изд. Спб. 1898, стор. 221.

і неповнота, що виникають з цього, досить прозоро виявляють згаданий оригінал. З одного боку в пісні не зазначено, що Христос садив садок бувши дитиною для того, щоб сплести собі вінок, а з другого боку необґрунтовано, чому заходить тепер саме мова про вінок і для нього, коли діти позривали квітки. Далі, у пісні не зазначено, що цими квітками були троянди, що мають разом і терня; але-ж здобути колючу рослину за ходом сюжету треба, і пісня не зовсім зручно посилає дітей в поле по терен. У пісні не зазначено, що діти були жидівські, але-ж далі сказано, що вони саме колись і розпинатимуть його на хресті. Отже, навіть і ті риси, яких нема в тексті пісні, порівнюючи з оригіналом, при загальній подібності основного сюжету й основної ідеї, здебільшого присутні в ній у захованому вигляді.

Поруч з випущенням дрібниць, до пісні внесено й деякі зовсім нові елементи. Взагалі, треба сказати, що згаданий оригінал на українському ґрунті перетворено досить глибоко (в протилежність попередньому випадкові). Але-ж ці нові елементи, по-перше, містяться переважно на початку й кінці пісні, по-друге, зводяться до кількох т. зв. „загальних місць“, вживаних в українській народній пісенності і, що особливо цікаво, в тих самих навіть „Калинівських“ піснях. Напр., заспів в самому початку:

В неділю рано сонечко сходить

— бачимо часто в колядках [1]), а крім цієї, ще в двох „Калинівських“ піснях (див. видані тут тексти за чч. I, III і V). Дальший за цим вислів:

Сам Господь ходив, сліди послідив

подибуємо в „Калинівській“ пісні „Щасливая тая путь“ (див. список ч. 4; у Філя № IV):

Там Спаситель походив
І слідочки послідив.

Нарешті, кінець пісні, де оповідається про муки Христові і евхаристичну містерію його тіла, як двоякого джерела води й крови на ввесь світ:

А з мого серця тече кров вода;
Своєю водою весь мир напою,
Своєю кров'ю весь мир испасу —

є мотив не тільки загально-відомий найбільше в колядках [2]), але й властивий тій самій допіру згаданій пісні „Щасливая тая путь“. Тут маємо випадок, подібний до одного з попередніх, коли попит підсилює в окремій пісні стороннім мотивом центральну тему циклу, в цьому разі — тему хрестних мук Христових, звязану з Калинівським хрестом.

---

[1]) Пор. Потебня. „Объясненія“, II, 42—44, 79, 393 й инші, див. покажчик на стор. 795.

[2]) А. Веселовскій. „Разысканія въ области рус. дух. стиха. VII. Румынскія, слав. и греческія коляды“. — Сб. отд. рус. яз. и слов. И. А. Н. т. XXXII (1883), стор. 235. Потебня, op. cit., 773.

А втім, не вважаючи на зміни й доповнення, гадаємо, можно вбачати відламок давнього російського тексту в такому невластивому для української мови вислові, як: трижди раз полив (пор. у Плещеєва: „Он трижды въ день ихъ поливалъ“). Слово „трижди“, очевидячки, зрозуміли в народі як просто три.

Сюжет, що його розглядаємо, взагалі має характер оповідання апокрифічного, але навряд він міг бути запозичений безпосередньо з апокрифічного джерела. В досі опублікованих українських (і слов'янських) апокрифічних текстах такого епізода не знаємо. Не бачимо його ні в апокрифічній євангелії Томи, взагалі рідкій, але з євангелій про дитинство Христове найпоширенішій на Україні [1]), ні серед уривків инших апокрифів, що відомі були на Україні і зібрані в корпусі українських апокрифів І. Франка [2]) Цілком аналогічного сюжета ми поки-що не знайшли й взагалі серед відомих апокрифів [3]).

Повстає питання, коли саме і яким шляхом міг потрапити на Україну, в широкі народні кола, оригінал, що його припускаємо. Гадаємо, що цим шляхом могла бути стара передреволюційна школа, де мало не в кожній читанці вміщували цього вірша.

Протягом останніх десятиліть XIX в. [4]) і на початку XX-го в. затверджували його на пам'ять цілі покоління дітей. Популярності цього віршу в народі сприяв ще влучно й просто скомпонований мотив до нього Чайковського, що його часто вивчали шкільні хори і потім, иноді траплялося, співала й письменна молодь на селі.

З огляду на те, що деякі вирази, як ми оце показали, спільні з иншими „Калинівськими“ піснями, можна припустити, що остаточне оформлення й міцніше пристосування цієї пісні до мотиву Христових страстей відбулося вже підчас „Калинівського“ руху. Проте бажані розсліди на місцях, щоб ці міркування остаточно висвітлити.

Нарешті кілька підсумків.

Порівнявши „Калинівські“ пісні з старішими подібними до них зразками народньої усної творчости, бачимо, що вони як-найбільше залежать од пісень типу колядкових та лірницьких. Про залежність від ко-

---

[1]) М. Н. Сперанскій. Славянскія апокрифическія евангелія „Труды VIII Археологич. Съѣзда въ Москвѣ“. 1890, т. II, М. 1895, стор. 46—47, 73—92, 122—128, 140—143, 166—172; його-ж. Южно-русскіе тексты апокриф. евангелія Ѳомы, Чт. въ Общ. Нест. Лѣт. кн. XIII (1899), стор. 169—190; В. Адріанова. Евангеліе Ѳомы въ старинной укр. литературѣ.—Изв. отд. руск. яз. и сл. И. А. Н. т. XIV (1909), кн. 2 і окремо. Див. також і в инших працях: А. І. Яцимірського, Ю. А. Яворського й инших.

[2]) Апокрифи і легенди з укр. рукописів. т. II. Апокріфи новозавітні. Львів, 1899. (Пам'ятки укр.-руск. мови і літ., т. II, стор. 152—173.

[3]) Const. Tischendorf Evangelia apocrypha. Editio altera. Lipsiae, 1876; Rud. Hofman. Das Leben Jesu nach den Apocryphen. Leipzig, 1851; Robert Reinsch. Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Marias Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur. Halle, 1879.

[4]) Згаданий вірш Плещеєва вперше з'явився в 1877 р. в часопису „Семья и Школа“ за квітень, отд. І. Див. вищецит. „Стихотворенія А. Н. Плещеева“, стор. 804.

лядкових пісень свідчить не тільки подібність у сюжетах окремих пісень, але й загальна спільність віршового розміру (переважно 5 + 5 або 4 + 4) иноді заспівів [1]) і приспівів [2]).

Що-ж до того, в якому вигляді ввійшли ці пісні до „Калинівського“ циклу, яким змінам підлягали, яку творчість і оригінальність виявили, то тут можна помітити цілу градацію різних народньо-творчих процесів. Тут маємо р і з н о м а н і т н е використання як рідної більш-менш давньої усної спадщини, так і чужих джерел.

Ми бачили тут: то цілковите запозичення, то контамінацію, коли з двох колядок утворюється одна „Калинівська“ пісня, то народню стилізацію лірницьких віршів про страшний суд, то вкраплення в нові пісні старих елементів, то навпаки — вкраплення в стару пісню елементів нових.

Коли „Калинівські“ пісні запозичено з чужих джерел, тоді спостерегаємо: то текстуальне-близьке запозичення з усної великоруської традиції, то досить активне перетворення книжно-літературного джерела, як в останньому випадкові.

На жаль, багато ще не всі, повторюємо, пісні „Калинівського“ циклу виявлено, багато не всі варіянти з'ясовано, ще менше їх на місцях коментовано. Тому наші міркування вважаємо деякою мірою тільки за попередню часткову спробу поставити на чергу питання про обсяг і історично-літературні джерела т. зв. „Калинівських“ пісень.

Мають надійти з місць матеріяли про „Калинівські“ пісні в відповідь на запитання, що їх розіслали ми до найповажніших збирачів укр. фольклору.

Вже після того, як цю статтю здано було до друку, В. Г. Кравченко надіслав із Житомира величеньку збірку „Калинівських“ пісень, що записали їх різні особи переважно на Волині. Поруч багатьох иноді цікавих варіянтів до вже відомих пісень, тут подано 6 і зовсім ще невиданих „Калинівських“ пісенних текстів. Не зважаючи на дозвіл шановного В. Г. Кравченка, ми у нашій статті не могли взяти на увагу цих матеріялів. Вони подаються окремо в цій-же книжці „Етногр. Вісника“.

Не можемо не зазначити тут хоча коротко, що новонадіслані матеріяли В. Г. Кравченка, взагалі, добре підтримують і доповнюють попередні наші висновки що-до „Калинівських“ пісень. Цікаво було, напр., упевнитись, що вираз „Калинівські пісні“ або „Калинівські псальми“ об'єднує в народі ввесь цикл відповідних пісень, не виключаючи й звязаних з „Сафатовою долиною“; що пісня про дівку-покритку („В чистий четвер по вечері“) разом із піснею „Ой ти Петре і ти Павле“ — „це є в натурі одна пісня“, як висловлюється В. Г. Кравченко. Очевидно, вже потім він розділив цю „Калинівську“ пісню на дві, цілком справедливо відчувши малу між собою звязаність її двох складових частин. Пісня про Олексія чоловіка Божого підтримує спостереження, що в коло „Калинівських“ пісень втягнулися й відомі лірницькі пісні.

З надісланих од В. Г. Кравченка двох варіянтів пісні про ченця один цікавий своєю близькою подібністю до вже поданого, а другий — тим, що одночасно показує й дальший крок, який встигла зробити ця пісня на Україні в напрямкові її органічного тут засвоєння.

---

[1]) Див. вище.

[2]) Приспіви, навіть не виключаючи таких, як вищенаведені „Алілуя“ і „Господи помилуй“, є й в укр. колядках. П о т е б н я Объясн. II, 747.

Російський штучно-літературний вірш: „Напой, самарянка, студеной водой“,.. що його співали поруч „Калинівських“ пісень і що в його основі лежить світовий апокрифічний сюжет про „вічного жида“, показує, як у тодішнім великім попиті своїм народ умів з усіх усюд здобувати потрібні йому сюжети. Наявність такого віршу в „Калинівському“ циклі дуже показова, коли взяти на увагу, що й нам пощастило занотувати серед „Калинівських“ пісень народню обробку подібного-ж російського літературного джерела. Але-ж у протилежність до наведеної у нас пісні про Христа й дітей в саду, вірш, поданий у В. Г. Кравченка, не встиг підлягти творчому засвоєнню на народньому українському ґрунті.

Нарешті, дві пісні-пародії („перекручені“ за виразом шан. упорядчика цих матеріялів), одна—на найпопулярнішу лірницьку пісню про Олексія чоловіка Божого, друга—на широко відому „Калинівську“ пісню „Щаслива тая путь“ є, на наш погляд, матеріял особливо інтересний, вже хоча-б тому, що в цих піснях ми маємо, крім зазначених вище кількох способів сьогочасної української усної творчости, оскільки вона виявилася в „Калинівському“ циклі, ще один і дуже цікавий — спосіб народнього гумору й пародії на ті самі т. зв. „священні сюжети“, яких серйозне трактування знаходимо в „Калинівських“ піснях.

КЛИМЕНТ КВІТКА

УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ ПРО ДІТОЗГУБНИЦЮ

РОЗДІЛ II.

Переходячи до тої пісні, що їй саме присвячено названу монографію В. Гнатюка, зазначу, на додаток до виказаних у тій монографії. ще инші відомі мені друковані варіянти і подам кілька досі недрукованих.

Вар. 1.

У брошурі: „Малороссійскія пѣсни, записанныя И. Омельченкомъ (И. Е. Кобзаревымъ), въ окрестностяхъ города Павловска, по Острогожскому и Павловскому уѣздамъ Воронежской губерніи (1—12 ст.) №№ XXXIII—XLIX“ (вид. у Воронежі-губерському, рік видання не зазначений, і у Б. Грінченка в „Літературі українського фольклору“ цей другий випуск не стоїть; перший випуск вийшов 1888 року, з пояснінням „перепечатано изъ Воронежскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“ на стор. 8 під № XLIV находиться такий текст без нот:

Світив місяць, світив ясний,
Та став примиркать:
Любив, любив парінь дівку,
Та став покидать.
У го́роді у Павловську
Случилась біда:
Прекрасная вельможенька
Сина родила,
Ище з умом не собралась —
Понисла в Дон топить.
Топила вона ёго,
Приказувала:
„Пливи, пливи, дитя моє,
Ти по Дону скрізь:
Там рибалочки рибу ловлять —
Поймають тебе“.
Ни вловили рибалочки
Ні щуки, ні лина,
Та вловили рибалочки
Прикрасне дитя;
Узяли тії рибалочки
В воспитанний дом.
У го́роді у Павловськом
У колокол бъють —
Уже ж тую вельможеньку
Та й на суд бируть.
Один бирета за ручиньку,
Другий за рукав,
Третій стоїть, серцем болить —
Любив та не взяв.
— Ни жаль мині подарочков,
Шо я дарував;
Ни жаль мині білих ручок,
Шо я обнімав,
А жаль мині вельможеньки —
Шо я любив, та не взяв.

Записано „въ сл. Александровскѣ“.

Тут, від слів „один бирета за ручиньку“, приточено куплети з иншої (може, найбільш поширеної з усіх укр. пісень), що звичайно починається словами

Викопав я криниченьку, викопав я дві,
викохав я дівчиноньку — людям, не собі.

Перехід до цієї пісні пояснюється найпростіше ритмічною асоціяцією, — обидві пісні зложено тим самим віршовим розміром 4+4+5, отже їх легко співати на ту саму мелодію. Проте ця контамінація не безглузда і з погляду літературного змісту.

Дитина в цій версії зосталася жива, — та як, треба гадати, і в тих польських варіянтах, які вносять ту деталь, що дитину виловили з річки „w kolebce“ (в колисці).

Вар. 2

А. Конощенко. Укр. пісні. II сотня. Одеса 1902 р. № 91. З с. Збурьївки д. Таврійської губ., нині — Херсонської округи. Передруковується тут, для економії місця, довшими рядками, ніж в оригіналі:

1 Ой, у городі та в Одесі новая луна:
2 Ох, і там тая та дівчинонька дитя родила
3 Ох, і там тая та дівчинонька дитя родила,
4 та не пустила та на сьвіт Божий,—в річці втопила.
5 Ой, рибалоньки та тягли невід три ночі й три дня,
6 і 7 та не піймали та щуки-риби,—впіймали лина... 1/1
8 роздивилися—розсмотрилися,—то ж мале дитя!
9 Узяли дитя, узяли мале на білі руки,
10 і 11 принесли дитя, принесли мале на казенний двір. 1/1
12 і 13 „Ой, ударь, ударь, та отамане, у великий дзвін, 1/1
14 „созови-сбери, та отамане, ввесь дівчачий рід.
15 „Ой, которая та дівчинонька дитя родила,
16 „та не пустила на Божий сьвіт, — в річці втопила“.
17 У неділеньку та ранесенько всі дзвони ревуть...
18 і 19 Ой, уже ж тую та дівчиноньку під наказ ведуть. 1/1
20 А за нею мати, а за нею стара плаче — ридає...
21 Ой, не плач, мати, ой, не плач, стара: в тебе ще є п'ять!
22 не пускай же їх та на досьвітки до пізна гулять!...

Мелодію в тому виданні було надруковано з помилками; тут у додаткові під № 22 вона подається з поправками, які на моє прохання був ласкавий прислати сам записувач.

Під № 23-а та сама мел. в досі не публікованому записі М. Лисенка. В 1 вірші там 15-складова міра вирівнюється формою „Одесії“.

Вар. 3—4.

Два варіянти, без нот, в вид.: П. Гнѣдичъ. Матеріалы по нар. словесности Полтавской губ. Роменскій у. Полтава 1815, №№ 541 і 968.

Крім того по друкованих збірниках є ще мелодії до цієї пісні без повних текстів,— ці мелодії буде зазначено далі при ритмічній аналізі варіянтів.

Кілька білоруських варіянтів, окрім того, який зазначив В. Гнатюк, названо в книзі Е. Карського „Бѣлорусы“, т. III, Москва, 1916, стор. 337.

Акад. Е. Карскій висловив здогад, що сама оспівана цією піснею подія сталася десь у південній Білорусі і відтіль зайшла на Україну. Та білоруським географічним іменам, що на них оперто цей здогад (Слуцьк, Янов, річка Щара) протистоять географічні назви в українських варіянтах: Львів, Київ, Богуслав, Харків, Дін, Кубань і т. д. З другого боку я-б не одважився приєднатися з певністю до погляду В. Гнатюка, що до білорусів пісня зайшла від нас; мені здається що в справі етно-географічного походження цієї пісні, як і багатьох инших, спільних для білорусів та українців, навряд чи можна покласти певний присуд.

Галицькі варіянти, в яких місце події називається Берестечко або подібно, на погляд В. Гнатюка прийшли з Волини, а варіянт, де називається Богуслав, прийшов з того міста. Проте „у містечку Берестечку“, „у місті Богуславі“ трапилися ніби й инші події, оспівані в инших піснях; певно ці назви були до вподоби творцям нар. пісень не тільки в цих пунктах і їх околицях.

Коли в цій пісні називається велике місто, то мабуть, в тому розумінні, що в цьому місті автор довідався про подію; може, уявляється, що в тому великому місті відбувся суд. Часто називається своє село, напр.

А у нашій Колодяжні стала новина,—
Породила дівчинонька мале дитя

(Село звичайно зветься в ніякому роді: „Колодяжно“ — під Ковлем на Волині. Мелодія, записана з голосу Лесі Українки, надрукована в вищезазначеному моєму збірнику під № 154 і репродукується тут у додатку під № 14),

або, не називаючи самого села визначається, що подія сталася „в нашому селенії“, „у нашій деревушкі“, навіть, ще тісніше,

Що на нашій улиці нова новина

(с. Губське Лубенської округи, мелодія з зб. Квітки 1922 р. № 348 подається тут у додатку під № 26).

В літературному плані різних варіянтів можна постерегти такі два принципи: або оповість слідує тому порядкові, як автор пісні довідувався про подію, або події описуються в такій послідовності, в якій проходили. Отож пісня може починатися з того, як про подію оголошується від зверхности старожитним способом — дзвонять у дзвін, б'ють у барабан; подібно починаються і деякі польські варіянти:

W Toruniu na ratusie w duży dzwon dzwoniono,
wszystkie panny mieszczoneczki do rady zwołano

O. Kolberg, Pieśni Ludu Polskiego, Warsz. 1857, № 12-u, пор. № 12-y.

Новий український варіянт, поданий нижче під № 5, починає з картини походу дівчат, скликаних „до справи“ (вираз взятий з вар. в збірнику Ів. Колесси, стор. 294); при тому співак-оповідач довідується про подію у людей, що сами прочули про неї „у шиночку на риночку“.

Або оповість починається з моменту, коли вперше виявилося, що стався злочин; подібно і в деяких польських варіянтах:

Pojechali rybaczkowie na łowy, na łowy,
ułowili dzieciąteczko u wody

(Kolberg, P. L. P. № 12-aa, пор. № 12-s, t.)

Третій порядок — коли оповідається про події в такій послідовності, в якій вони йшли.

Подаю варіянти досі недруковані.

Вар. 5.

А всі дівки молодії
попереду йдуть,
а на своїх головочках
віночки несуть.

Молодая Верхівночка
позадочку йде,
а на своїй головоньці
вінка не несе.

— Молодая Верхівночко,
а де-ж ти була,
що на свою головоньку
вінка не сплела? —

— Ой, пане мій, отамане,
слаба лежала,
а на свою головоньку
вінка не сплела.

У шиньочку на риночку
сталась новина:
молодая Верхівночка
сина родила.
Молодая Верхівночка
сина родила,
а не хтіла годувати,
в море кинула.
— Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть,
та зловите щуки-риби
панам на обід. —
Не зловили щуки-риби,
зловили лина;
розвинули, подивились;
то — мале дитя.
А вдарили у всі двзони
що в найбільший дзвін:
— А сходітеся всі дівчата
до пана у двір.
А котора з вас, дівчата,
сина родила,
а не хтіла годувати,
в море кинула?
Взяли тую Верхівночку
та й по-під боки,
та вкинули Верхівночку
в Дунай глибокий.
Молодая Верхівночка
стала потопать,
стала свої матіночки
слова дожидать.
— Матіночко, голубочко,
маєш дочок сім:
не пускай їх на вулицю, —
буде доля всім.
Матіночко-голубочко,
маєш дочок п'ять:
не пускай їх на вулицю,
нехай вдома сплять.
Матіночко, голубочко,
маєш синів два:
пускай же їх на вулицю, —
нема сорома.

Село Овечаче Бардичівського повіту, нині Вінницької округи, записала А. Кудрицька; мелодія в додатку під № 15.

В цьому варіянті відзначається, по-перше, найменування „Верхівночка" (в досі опублікованих укр. і польських текстах війтівна, війтівночка, wójtówna, буймистрівна, burmistrzówna, попівна, королівна, cysarzówna, або ім'я — Марусина, Ганусечка, Стеха Штерівна і т. д.) і, по-друге, останні слова нещасної.

„Перечитуючи варіянти пісні, бачимо, що провинниця, потопаючи в ріці, виголошує ще перед смертю рід промови до матери, або до батька й матери, в якій робить їм докори, що не пильнували її так, як повинні, перестерігає, щоб не поступали з иншими її сестрами так само, коли не бажають і їм такої долі, яка її стрінула" (В. Гнатюк, ст. 38 окремої відбитки). Протесту проти соціяльних установ в инших варіянтах не слідно. В цьому варіянті засуджена вмирає з гіркою скаргою на несправедливість, — що дужча стать не терпить страшних кар за те, що віддається кличеві природи. Ця свіжа рисочка потверджує, що навіть до пісні, вже опублікованої і простудійованої в великій кількості одмін, можна в дальшому збиранні знайти щось нове й гідне уваги з погляду літературного змісту. Що ще в більшій мірі справджується праця записування мелодій, хоч-би їх до даної пісні уже було опубліковано кілька, — це видно з аналізи музичних варіянтів, яка подається нижче.

Вар. 6.

Ой у місьці на риночку
стала новина:
молодая Верхівочка
сина родила.
Ой як вона породила,
шовком сповила,
да на Дунай — бистру річку
його пустила.
Пливи, пливи, мій синочку,
під майорський двір:
ой там вийде майорський син:
то то отець твій.
Ой не вийшов майорський син,
вийшов його брат:
— Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть!
Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть,
да зловіте щуку-рибу
цару на обід!
Ни зловили щуки-риби,
а зловили лина,
молодої Верхівочки
рідного сина.

Й ударили у барабан
й у голосний дзвін
— Збірайтеся, паненочки,
під майорський двір!
Й усі тиї паненочки
попереду йдуть
та на своїх голівоньках
віночки несуть.
Молодая Верхівочка
позаду іде,
да на своїй голівоньці
вінка ни несе.

— Молодая Верхівочко,
ой де ж ти була,
шо на свою голівоньку
вінка не сплела?
— Капітане, милий пане,
я слаба була,
то й на свою голівоньку
вінка не сплела.
Усі ж тії паненочки
мед-горілку п'ють,
молодую Верхівочку
в три нагайки б'ють.

с. Карпівці, Любарського району (Волинь). У Мошковської записав Н. Дмитрук. Мелодії не здобуто.

Вар. 7.

Ой наїхали риболовчики
риби ловити.
Риби ловити, да не зловили да щуку-рибу,
зловили лина.
Зловили лина, роздивилися, росмотрілися
то-ж мале дитя.
То-ж малеє дитя, й узяли його, понесли його
під камений двір.
Під камений двір: „Собірайтеся, дівчаточки,
всі на перебір
Всі наперебір, да которая з вас молодая
сина родила?"

С. Калинова Житомирської округи у Олександри Поліщукової записав 1921 року М. Гайдай. Мелодія в додатку під № 18.

Вар. 8.

А в неділеньку дай по ранечку
во всі дзвони б'ють (2).
Всі збірайтеся, красни дівчини,
буде перебор (2).
Да которая красна дівчина
сина родила (2).
Да не пустила да на світ божий,
в річці втопила (2).
А в неділечку раним раничком
во всі дзвони б'ють (2).
Да уже ж тую красну дівчину
на Сібір ведуть (2).
Да прощай, батько, да прощай, мати,
є ще в тебе дві (2).

Не давай ти їм такій волечки,
як дала мені (2).
Да прощай, батько, да прощай, мати,
є ще в тебе п'ять (2).
Не пускай ти їх да на досвітки,
нехай дома сплять (2).
Бо на досвітках не своя мати
кладе долі спать (2).
Коло кожної, коло дівоньки
женихів по п'ять (2)
Не одпросисся, не одмолисся,
треба обнімать (2).
Не одпросисся, не одмолисся,
треба й цілувать (2).

(Село Понорниця, д. Кролевецького пов. Черн. губ., у Юлії Глядиківської записав М. Гайдай. Мелодія в додатку під № 19).

Вар 9

С. Романівка Білоцерківської округи. Запис Максима Рильського. Мелодію у нього записав я (в додатку № 20).

Риболовчики, славні хлопчики
рибку ловили (2).
Та й не зловили та щуки риби,
зловили лина (2).

Роздивилися, розсмотрилися —
Малеє дитя (2).
Ой ударили риболовчики
в большой колокол (2).

Собірайтеся, ви дівчоночки,
на казьонний двор (2).
Гей, которая та дівчоночка
сина родила (2).
Та не пустила та на білий світ,
в річку бросила (2).
Ой не плач, мати, не ридай, мати,
бо ще вдома п'ять (2).
Не пускай, мати, та на досвітки,
нехай вдома сплять (2).
Бо на досвітках та чужа мати,
рано ложить спать (2).
Не одхристишся, не одмолишся,
треба постіль слать (2).
Не одхристишся не одмолишся, –
треба з ним лягать (2).

Вар. 10.

С Берестовець д. Борзенського пов. Черніг. губ. Іван Євфимовський записав у І. Горбенка варіянта (мел. в додатку № 21), що не має важливих особливостей у словесному змісті, проте я подаю цього варіянта в цілості, бо він явить добрий зразок перетворення віршової 15-скл. міри у 13-складову. Як свідчить І. Євфимовський, років 20 — 25 тому ця пісня була розповсюджена, її співали й по вулиці, й на весіллях у двоголосій формі, як записано; брав участь у співанні й сам записувач.

Да було літо, да було літо,
настала зима.
Да пошли наши да рибалочки
рибочки ловить.
Да не піймали да щуки-риби,
піймали лина.
Да роздивляться, да розглядяться, —
аж мале дитя.
Да взяли дитя, понесли мале
на казенний двір,
Да й ударили да й рибалочки
у великий дзвін.
Да збірайтеся, да дівчаточки,
буде перебір.
Да усі дівки у вінках ідуть,
Марусі нема.
Да чого-ж це ти, Марусенька,
без вінка прийшла?
Да того-ж то я без вінка прийшла,
що дитя вродила.
Да взяли тую Марусеньку,
згубили на вік.

Вар. 11.

Гей! [Як наїхали] риболовчики рибки ловити,
гей, [не зловили] щуки-риби, — зловили лина.
Гей, [Роздивилися], росмотрилися — аж мале дитя.
Гей, [Да взяли дитя], понесли мале на казьонний двїр.
Гей, [собирайтеся], красни дівушки, на цей перебир,
гей, [да которая] красна дівушка дитя вродила?
гей, [не пустила] на білой сьвіт, в Дунай бросіла?
Гей [у неділю] пойутру раненько всі дзвони гудуть,
гей, [распроклятую] Настасію пуд наказ ведуть.
Гей [а за єю йде] да стара мати, плаче-ридає.
— Гей, [не плач, мати,] не ридай, мать, бо ще вдома пять.
Гей, [не пускай, мати,] на досвітки, нехай дома сплять.
Гей, [а на досьвітках] да чужа мати велить долі слать.
гей, [не 'дхристися], не 'дмолися, треба постіль слать.

(Слова, взяті в клямри, співаються двічі).

С Пенязевичі д. Радомиського пов., тепер Коростенської округи, записав я 1897 р., слухаючи, як дівчата співали гуртом. Мелодія була надрукована в Етн. Зб. У.Н.Т. т. II, під № 265 і подається тут у додатку під № 23.

Вар. 12.

З м. Баришполя д. Переяславського пов. Полтавської губ. нині Київської окр. Мелодію (в дод. № 24) і слова у Орисі Жукової та її сестри записав Адам Бабій.

1. Що в Києві та й у соборі та й ударили в дзвін, —
2. Собирайтесь, молоді дівчата, та до батюшки в двір.
3. Усі, усі та дівчаточка та веселенькі йдуть,

4. на своїх же голівоньках по віночку несуть.
5. Тільки одна та Марусенька невеселенька йде,
6. на своїй же голивоньці та й вінка не несе.
7. Ой чого ж ти, та Марусенька, невеселенька йдеш,
8. на своїй же голівонці та вінка не несеш?
9. Що я вчора та із вечора та п'яненька була,
10. А сьогодні на похмілячко та болить голова.
11. Ой брешеш ти, та Марусенько, та неправда твоя.
12. Що ти вчора та із вечора та дитя родила,
13. а сьогодня на похміллячко на Дунай однесла.
14. Пливи, пливи, та дитя моє, та пливи вуткою,
15. а я піду та погуляю та хоч з год дівкою.
16. Пливи, пливи, та дитя моє, та пливи окунцем,
17. А я піду та погуляю та хоч з год з молодцем.

(Остання 5—6 складова словесна група кожного з віршів 1—16, повторюється як заспів до наступного віршу).

Вар. 13.

С. Білоусівка Прилуцької окр. (д. Полтавської губ.). Учень сільсько-господарської професійної школи Д. Сподаренко записав без мелодії варіянта, що публікується тут разом з коментарем записувача, ні в чому не зміненим:

„Пісня про покритку (з дійсности)".

Молодая Ведмедівна
мале дитя родила,
ой на світ не пустила
в річенці втопила.
Молодії риболовці
рибку ловили,
не поймали щуку лину,
поймали дитину,
та витягли на бережок,
в село заявили.
Прийшли люди та все чинні,
Марусю з'язали
та до ката проклятого
на муки погнали.

„Історія цієї пісні надзвичайно цікава. Років 100 тому, а може й менше, в с. Білоусівці Драбівського району на Прилучині, — дочка одного з заможніх селян на призвіще Ведмідь незаконно родила дитину (тоб-то стала покриткою) і, як це в старину вважали за великий проступок, то вона що-б це діло погасити — дитину втопила в глухому місті річки. Люди хоч і знали то здебільшого мовчали, бо ще не вияснена справа була, але-ж днів через декількі це все вияснилось: рибалки ловлячи рибу поймали у волок дитину й зараз-же заявили владі (якраз в тім селі була тоді волость) яка навела слідство й відшукали матір матір — тоб-то цю молоду дівчину присудили при народно казнити, і от виїхав з Києва кат і внеділю зібралось майже все село дивитись на це диво. І по переказах старих людей, що ні-би то та дівчина на останку сього віку виливаюче свою тугу проспівала цю пісню, як власне переживання. Дякуючи тому, що дівчина гарної вроди кат не зміг її катувати й забажав мати її собі за дружину на, що вона й згодилась, цим вона і врятувала своє життя.

Але-ж на превеликий жаль текст цієї пісні в ввесь записаний через те, що походить вона не знашого села, а це приходилось бувати там і записуючи инші пісні й перекази, я наткнувсь і на цей випадок, але-ж це як давня справа його мало хто пам'ятає.

В останні часи ця пісня була там поширена тільки вже прийняла иншу форму замість „молодая Ведмедівна" співали „молодая Марусина", замість „в річенці втопила" співали „в морі втопила" а взагалі форма змінилась але це теж як минуле я не зустрів повного тексту і подаю тільки те, що міг зібрати".

Цей запис і пояснення до нього заслуговують на увагу тим, що дають вказівку, в якому районі треба шукати варіянтів, що вводили-б момент звільнення провинниці від

кари через одружіння з катом. В деяких польських варіянтах, також у чеських, словацьких і словінських піснях на цю тему провинниця відкидає катову пропозицію піти за нього заміж і воліє прийняти смерть. В. Гнатюк у X розділі своєї праці зробив зведення розвідок і історичних матеріялів, що стосуються до старинного звичаю звільнювати засудженого на страту, коли знаходилася охоча піти за нього заміж, та в українських варіянтах розгляданої пісні не знайшов згадки за цей звичай (вона оказалася в иншій укр. пісні — про розбійника Янчура). Може бути, що і в тому районі, де зберігся поданий тут переказ, не вдасться знайти такої версії, де-б зазначений момент був включений у саму пісню, — припущена річ, що такої версії й не було, — та важливо констатувати, що пісні товаришує оповідання, яке докладніше розробляє її сюжет і її пояснює; такий супровід постерегається, як постійний, і до деяких инших пісень, що також авторство їх приписується самому героєві пісні. Очевидно, не находилося поетично одарованого індивідуума, що потрапив-би розширити пісню так, щоб вона абсорбувала всі моменти додаткового прозаїчного оповідання і зробила-б цей коментар зайвим. В даному разі за оправдання недокінчености пісні править самий переказ, бо коли пісню зложила ніби сама провинниця перед стратою (оповідачі, мабуть, не конче уявляють тут імпровізацію, — дівчина мала час і надумати пісню), то авторка не була зобов'язана потім доспівувати про те що сталося після того, як вона усно опублікувала свій твір.

Вар. 14.

С. Хотьминівка д. Глухівського пов. — В. Білий записав у тамошньої селянки Лукери Шепетової, 62 років, варіянта, що при сильно дезукраїнізованій лексиці, напр.,

Взяли того дитьоначка
у казьонний дом.
. . . .
Ударили по рібйоночку
в бо́лший колоко́л.

зберіг такий історичний аксесуар:

Прикрасную Настасійку
до куни ведуть.

Подібно до вар. 1, в цю пісню вплутується тут уривок з пісні „Викопав я криниченьку“, — як продовження останнього цитованого вірша:

Адин веде за ручeньку,
другий за рукав,
третій стоїть — живот болить,
любив та не взяв.

(Звичайно в цій пришитій сюди пісні співають „серце болить“). В цьому вар. подія відбувається на Дону. Мелодії згадана жінка не пам'ятає; тому, що запис, зроблений не з співу, не може бути певним матеріялом до студіювання ф о р м и пісні, я не подаю його в цілості.

Вар. 15.

С. Рожовка Броварського району д. Остерського пов. нині Київської окр. Учень Київської художньо-індустріяльної проф. школи І. Гиренко записав у Марії Шитої, 62 років, варіянта (без мелодії) з такими інтереснішими одмінами (від моменту скликання до справи): „Як задзвонить молодий отаман у великий дзвін... Всі (певно, „усі“) дівки молоденькі помиті ідуть, на своїх голівоньках віночки несуть, молодая Марусина немитая йде і на своїй голівонці вінка не несе... Молодая Марусино, це-ж твоя вина, що ти вчора та й з вечора дитя вродила, а вродивши тай не охрестивши в річку вкинула“. На тому кінець, і за кару нема мови.

Вар. 16.

М. Озаринці коло Могилева над Дністром. Подав Т. Коняга.

Й а у наші деревушкі нова новина,
Раз, два, три, чатири, нова новина [1]).
Молодая Настасія сина родила,
ни могла йо воспитати [2]), в мори бросила.
Ой, там хлопці риболовці рибу ловили,
ни піймали рипки-щипки, піймали лина,
витянули на беріжок — то мале дитя.
Йа в неділю дужи рано всі дзвони ривут,
молодую Настасію в кандалах видут.

Мелодію записав И. Хорків. Подається в додатку під № 27.

Розглядаючи форму українських пісень, про які йде річ у цьому (II) розділі, постерегаємо, що тільки закарпатські та лемківські варіянти зложені з $V8$ та $V7$; виключно з $V14$, саме з V $(4+4+6)$, складаються деякі варіянти з східнього схилу Карпат, спорадично $V14$ трапляється і в східньо-українських варіянтах, але панує на обширі розпросторення цієї пісні від східнього схилу Карпат до Кубани $V13$, саме V $(4+4+5)$, що в новіших сх.-укр. варіянтах перетворюється в V $(5+5+5)$. Жадної мелодії до варіянтів, зложених виключно з $V14$, я не знайшов. Основна форма для варіянтів, зложених з $V13$ і похідних віршових типів, — це зворітка з пари віршів, що у співі виявляють такі ритмічні величини складів:

	1 1 1 1 ¦ 1 1 1 1 ¦ 1 1 1 1 ¦ 4
V_1 схема (A)	Ой у на-шій Ко-ло- дяж- ні ста-ла но-ви-на
V_2 схема (A)	по-ро-ди-ла дів-чи-нонь-ка ма-ле- є ди-тя

(мел. № 14)

Вірші лучаться римом або, як тут, асонанцією. $^mV_1$ — протаза, $^mV_2$ — аподоза, $^mV_1 + {}^mV_2$ складають мелодичну строфу.

В такій схемі віршу і відповідного мелодичного рядка зложено багато укр. пісень, що будують зворітку або так, як тут — парним лученням ритмічно однакових віршів або зложеніше, уживаючи повторень та рефренів. З цих пісень я тут вкажу на дві, що здадуться далі для пояснення дивергенції тої пісні, що тут розглядається: це 1) „Викопав я криниченьку, викопав я дві" — пісня, що, як ми бачили, приточується і в розробленні теми про дітозгубницю (д. вище стор. 31), саме варіянт з Слобожанщини, уміщений в зб. нар. укр. п. для хору М. Лисенка, VIII дес. № 9, і галицький вар. в зб. Роздольського-Людкевича № 603 і 2) „Ой надійшла чорна хмара, з неї дощик йде, позволь, позволь, наш пан капраль, на мід-вино ще", зб. Розд.-Людк. № 580.

Умовмося визначати словесні групи цього $V13$, а також відповідні ділянки мелодії, через a, b, c; отже групи a і b — 4-складові, група c — 5-складова. Група c в співі розкладається на дві ритмічні ділянки

---

[1]) Після кожного віршу далі — приспівка, як тут, з повторенням останньої, 5-складової групи віршу.

[2]) В. Парасунько, з того самого містечка, співає „його спитати".

4 + 1, хоч не розтяті цезурою; це ритмічне членування визначається тим, що останній склад групи розтягається в співі аж до величини такту, рівновеликого з тими тактами, в яких виявляються в співі групи a, b, і 4-складова частина цієї самої групи c. В тих випадках, де це розчленування групи c буде потрібно відзначити, будемо її ритмічні ділянки (такти) символізувати через c_4 і c_1. Коли треба буде визначити зокрема членування другого віршу строфи, будемо брати літери d, e, f. І так, в основній формі розгляданої тут пісні групи a і b вкупі складають у співі один гемістих, а група c сама творить другий гемістих. Два рівновеликі такти творять гемістих, два рівновеликі гемістихи — мелодичний рядок, два ритмічно однакові мелодичні рядки — мелодичну строфу. Це — двійковий принцип великоритмічного будування, „квадратова“ (quarrée) форма:

$$a = b = c_4 = c_1 \qquad d = e = f_4 = f_1$$
$$a + b = c \qquad d + e = f$$
$$V_1 \quad = \quad V_2$$

Зворітці V_1 V_2 відповідає музично-ритмічна форма AA.

Певно до розгляданої пісні відносяться №№ 596, 598 і 599 в збірнику Роздольського-Людкевича; з них № 598 походячи з зазначеної елементарної (AA), ускладняє її тим способом, що повторює у V_1 другий гемістих, а V_2 повторює в цілості.

Там ві Львові на риночку ||: стала новина :||
||: породила Марисенька Василя сина :||
a b |: c :| + |: d ef :| або, инакше, V_1 (=ab |: c :|) + |: V_2 :|

В пісні № 599:

В славнім місті Гусятині стала сї новина
|| молодая Ганусечка сина повила :||

1-й вірш не є $V13$, а $V14$. Як-би була певність, що таке чергування $V14$ і $V13$ проведено через цілу пісню, ми мали-б тут оригінальний, незвичайний для української піснетворчости взорець гетерометричної [1]) двовіршової зворітки [2]), але цієї певности нема, бо повних текстів в цьому виданні не подано. Є тексти, записані без нот, де мішаються $V14$ і $V13$, тільки без якогось принципу регулярної послідовности; формально кращі з нерегулярних варіянтів все-таки додержують правила, що обидва вірші тої самої строфи мусять бути $V13$ або обидва — $V14$.

---

[1]) За Ґвідо Адлером і Бела Бартоком та всупереч Ґуґо Ріманові і и. я уживаю термінів „метр“, „метрика“ тільки в пристосованні до мовного компоненту пісні, а не до її музики.

[2]) Досі таку форму зворітки констатував Ф. Колесса (Ритміка, стор. 165) в оцій наддніпрянській пісні (Лисенко, одноголос. зб. І № 8):

Ой у полі, ой у полі та у Баришполі 14
там сиділи три козаченьки у неволі 13

Мелодія з д. Бардичівського пов., № 15 (текст 5), вносить таке ускладнення. *В* V_2 групи *c* і *d* дізнають часткового ритмічного збільшення, саме збільшується вдвоє вартість останньої пари складів кожної групи, і з двоїстого такту витворюється троїстий, инакше висловлюючись, дипірихії розтягаються в ростучі йоники:

	a	*b*	*c*
V_1 — основна схема (*A*)	1 1 1 1	1 1 1 1	1 1 1 1 | 4
	У ши-ньоч-ку	на ри-ноч-ку	ста-ласьно-ви на
	d	*e*	*f*
V_2 — похідна схема (*B*)	1 1 2 2	1 1 2 2	1 1 1 1 ¦ 4
	Мо-ло-да-я [1])	Вер.хів.ноч.ка	си-наро-ди- ла [2])

Принцип ритмічної рівноважности обох гемістихів, видержаний в основній схемі (*A*), в перетвореній схемі (*B*) уступає місце нерівнісному відношенню; замість 8 : 8 (= 1 : 1) маємо тут 12 : 8 (= 3 : 2); мелодична строфа в мел. № 14 ізоритмічна (*AA*), в мел. № 15 гетероритмічна (*AB*).

У поляків поруч з основною схемою розгляданого тут вірша

(*A*)	1 1 1 1	1 1 1 1	1 1 1 1 | 4
	Wtem sa-decz-ku	na o-gro-dzie	roś-nie le-li-ja

O. Kolberg Lud. serya XII,
Poznańskie, cz. IV, № 139.

існує похідна (*B*[1]) подібна до зазначеної похідної української

(*B*[1])	1 1 2 2	1 1 2 2	: 1 1 1 1 2 :
	A mój ptasz-ku,	kro-gu-lasz-ku,	: wy-so-ko la-tasz :
	po-wiedź że mi	no- wi-necz-kę,	gdzie się ob- ra- casz

(Ibid. № 132).

J. Łoś, у перегляді форм польських народніх віршів (op. cit., стор. 41) за зразок *V* (4 + 4 + 5) указав тільки на оцю останню пісню, та, подаючи її музично-ритмічну схему, не зазначив дуже важливого моменту: повторення останнього 5-скл. відтинку (інцизи). Схема проф.

застерігши, що V_2 може бути і 12-складовий. Та в цьому записі V_{13} приходить тільки один раз — підтекстований під нотами, а в повному тексті, надрукованому поза нотами на його місці стоїть V_{12}:

там сиділи три козаки у неволі.

Також і в дальших зворітках відповідний V_2 все 12-складовий за єдиним винятком, коли він 14-складовий. Початковий вірш у тексті, поданому поза нотами, також має відмінну редакцію:

Ой у полі а й у Баришполі (V_{10}).

Часто доводиться відповідати на запити, чи варто записувати знову пісню, коли її почуто в формі, сливе однаковій з тою, в якій вона вже надрукована. З поданого тут прикладу видно, що це слід робити, коли новий запис міг-би бути докладніший.

[1]) Пунктування тут ігнорується, як було пояснено в розділі I, де виложено принципи схематизації.

[2]) Щоб улегшити порівняння, беру слова не з початку варіянту II 5, а з п'ятої зворітки цього варіянту.

Лося, позбавлена знака повторення, навіває представлення про цю форму як про тричастинну; тимчасом тут тільки тактова міра троїста, але такти лучаться в більші єдності на двійковому принципі, як і в формі (A), тільки замість ритмічних рівностей

$$a = b = c4 = c1$$

маємо тут:

$$a = b = c = c.$$

Загальніше: замість $a + b = c$ маємо $a + b = c + c$.

Г. Віндакевічова (ст. 79) показала иншу схему польського $V13$:

(B^2)	1 1 2 2 |	1 1 2 2 ‖	1 1 2 2 |	6	
	Otwor- cie nam,	ma- tu- leń-ku,	sze- ro- ko wro-	ta,	
	a niech że się	mój ko-cha-nek	nie ty-ka pło -	ta	

Kolb. Lud. XVI, 406.

(так само 1 вірш у Poznańskie IV № 138).

Тут знову виступає, при троїстому принципі в мікроритмі, двоїстий у макроритмі; рівноважність у великоритмічному будуванні досягається тут не повторенням групи c, а перекраянням її на $c4 + c1$ і удовженням $c1$ аж до тої міри, яку мають 4-скл. групи a, b і $c4$—так, як у формі (A). В формі (B^1) групи c скорочена в порівнянні з її величиною в формі (A), тимчасом групи a і b удовжені.

Коли зіставити ці дві польські пісні з одного боку і з другого — форму варіянта 5 (мел. № 15) розгляданої української пісні, то різність виступає в тому, що в польських піснях троїста тактова міра провадиться одностайно через цілу мелодію; в українській вона тільки перебиває основну двоїсту, що потім знову вступає в свої права, отже міра міняється два рази, і це вносить велике оживлення.

Коли виобразити схеми V_1 і V_2 вертикально, то відношення позначаються:

в польських піснях		в українській
$a = d$	$a = d$	$a < d$
	‖ ‖	‖
$b = e$	$b = e$	$b < e$
	‖ ‖	$\vee$
$c = f$	$c4 = f4$	$c4 = f4$
		‖
$c = f$	$c1 = f1$	$c1 = f1$
$V_1 = V_2$	$V_1 = V_2$	$V_1 < V_2$
Форма (B^1B^1)	Форма (B^2B^2)	Форма (AB)

Не маючи змоги побачити всіх серій Кольберґового Lud'у, я не знаю, які ще є форми з $V(4 + 4 + 5)$ в польській пісенності, окрім двох, зазначених у проф. Лося і Г. Віндакевічової, і чи не властива їй також і сконстатована в українській пісні форма V_1 (A) + V_2 (B). Коли поставити инше питання, чи не властиві українській пісенності сконста-

товані у поляків форми (B^1) і (B^2), то можна-б дати негативну відповідь на підставі того, що в „Ритміці“ Ф. Колесси і в кількох збірниках укр. мелодій, виданих, дякуючи праці Ст. Людкевича і Ф. Колесси, з ритмічною систематизацією, цих форм не находиться; та обережніше буде з того тільки замкнути, що коли вони й є, то рідко виявляються (нижче буде пояснено, що є натяк на існування у українців форми (B_2).

Хитріша ритмічна будова *m V* 13 в № 596 зб. Роздольського-Людкевича, — тая мелодія (подана тут у додатку під № 16) певно, теж прив'язується до розгляданої пісні.

Щоб унаочнити, як прийшлося до цієї схеми, підпишемо її під основною:

Основна схема (*A*)	1 1 1 1	1 1 1 1	1 1 1 1	4
(мел. № 14)	А у на-ші	Ко-ло-дяж-ні	ста-ла но-ви-	на
Похідна схема (*C*)	1 1 1 1	2 2 ¦ 2 2	: 1 1 2 2	4 :
(мел. № 16)	Там влі-соч-ку	-в-бе-ре-зоч-ку	: ста-лась но-ви-	на :

Бачимо тут звичайний для західньо і південно-слов'янських, а також українських пісень, не чужий і німецьким пісням, спосіб зложенішого ритмічного будування: збільшення вдвоє ритмічної величини окремих силабічних груп [1]).

Ми вже бачили в схемах (*B*), (B^1) і (B^2) часткове збільшення в 4-складовій групі, що приводить від первісного дипірихія до ростучого йоника. В останній формі *C* цілковите збільшення другої 4-складової групи „в березочку“ приводить до диспондею. (Нагадуємо, що пунктування, як явище другорядне і акцидентальне, в схематизації не узгляднається).

Отже схема *C* залишає незмінні крайні члени *a* і *c*1, а з середніх *b* збільшує в цілості, *c*4 — тільки в часті. Ті самі способи инакше комбінує хитра півд.-слов. схема *V* 13 в иншому порядку (див. нижче під літ. *D*):

Основна схема (*A*)	1 1 1 1	1 1 1 1	1 1 1 1	4
	Dje-voj-či-ca	ru-žu bra-la,	pak je za-spa-	la

Kuhač №№ 847—9

Похідна схема (*D*)	1 1 2 2	2 2 ¦ 2 2	1 1 1 1	4
	De-voj-ka je	ru- žu bra- la	pa je za-spa-	la

Ibid. № 843, *2-й рядок* [2]).

Схема (*D*) залишає обидва останні такти *c*4 і *c*1 незмінні, а удовжує *a* частково і *b* — в цілості, отже в зазначеній галицькій пісні *a*, *b*

---

[1]) W. Wollner, op. cit. — К. Квітка. Пісенні форми з удвоє збільшеними ритмічними групами. „Музика“ 1923 р. № 2—5. — H. J. Moser називає цей спосіб „polymetrische Dehnung“, див. його Zur Rhythmik der deutschen Volksweisen. Zeitschrift für Musikwissenschaft I (1919) Heft 4, S. 248—9, та Geschichte der deutschen Musik I, 281.

[2]) Цю пісню Wollner цитував в згаданих Untersuchungen, c. 67 — 68 окремої відбитки.

і *c*4 мають поряду подоби 1) дипірихія, 2) диспондея і 3) ростучого йоника, а в сербській зразу йде ростучий йоник, далі диспондей і нарешті дипірихій.

Розглянувши варіянти, витворені трансформацією основної схеми (*A*) на самому принципі удовження чотирискладових груп або двоскладових підгруп, перейдемо до варіянтів, у яких виявляється инший принцип дивергенції: ритмічне розщеплення основної ритмічної вартости в певних місцях мелодії з збільшенням кількости складів віршу (його метричною ампліфікацією).

І так, мелодії, подані під №№ 18—24 нотного додатку, всі з центральної та східньої України (тексти вище, вар. 2, 7—12), характеризуються перетворенням 4-складових груп в 5-складові, що приводить до перетворення цілого 13-складового вірша в 15-складовий. Вже давніше Ф. Колесса (Ритміка у. н. п. ст. 153, пор. ст. 141 у примітках), констатував, що 15-складовий триколінний вірш типу 5 + 5 + 5 утворився через розширення 13-складового, типу 4 + 4 + 5. Єдиний приклад такого розширеного віршу, що Ф. Колесса міг тоді навести, — варіянт пісні „про голоту“ (Лисенко IV № 6 *Aα*):

5	5	5	= 15
Ой наступила	та чорна хмара	став дощ накрапать	
Ой там збіралась	бідна голота	до коршми гулять	

Буде навчально, коли порівняємо цю пісню з її варіянтом у первісній схемі (Ibid. № 6 *A*):

4	4	5	= 13
Темна хмара	наступила,	став дощик іти	

і подібними словами вищезгаданої галицької пісні:

4	4	5
Ой надійшла	чорна хмара,	з неї дощик йде
позволь, позволь,	наш пан капраль,	на мід-вино ще

Отже пісня „про голоту“ в розмірі 5 + 5 + 5 — з Бобринця д. Херсонської губ.; тай пізніше опубліковані матеріяли показують, що подібна ампліфікація *V*(4 + 4 + 5) таки, мабуть, невідома в крайніх західніх українських землях [1]).

В центральній та східній Україні *V*15 справді витворюється з *V*13, і то головно за поміччю того способу, що в польських танцівних піснях, як постерегла Г. Віндакевічова (Studya, стор. 81—2), часто служить до розширення 12-складового віршу. В розділі І нинішньої розправи було вже вказано на те, що таке розширення практикує наш нарід навіть на крайній західній землі — Закарпатській Україні, головно через встав-

[1]) Пісня № 217 в гал. зб. Розд. Людк. явить 5 + 5 + 5, як инший спосіб розширення на иншій первооснові: це — *V*(5 + 5), розширений повторенням другої 5-склад. групи „Ой була, була | й а в місті вдова, | й а в місті вдова“.

лення „(г)ей!“ Що там не вживається для подібних витворів слівце „та“ („да“), — це погоджується з тим, що воно не вживається і в моравських та словацьких піснях; в Галичині зрідка можна надибати і „та“, напр. у 8-скл. вірші (4 + 4):

	1 + 4 +	4	І. Франко. Студії над укр. нар. піснями, ст. 530,
	Та не мав Іван	що робити	
	4	4	
пор. варіянт:	Не мав Іван	в світі жити	Kolberg. Pokucie II № 18.

Уживана потроху для розширення віршу у поляків, вставка „да“ незвичайно часто служить до ритмічних перетворювань у центральній та східній Україні. Також і слівце „ой“ тут вставляється і тоді, коли треба доповнити кількість складів до норми, як поводиться й на західніх укр. землях,—і тоді, коли цим слівцем інтенціонально переходять норму.

Инші способи розширення віршу — вживання здрібнілих форм замість звичайних, як у вар. 7 і ин. (мел. №№ 18 і ин.) — „риболовчики“ замість „риболовці“, або повних замість скорочених, ужитих в ординарному вірші, — як тут „роздивилися“ замість „подивились“ варіянту 5, „молодая“ замість „молода“ і т. п., заміна первісних слів иншими, що мають більше складів: „не пускай *мати*“ замість „не пускай *їх*“ (вар. 11) і т. п. Таким чином, метрична ампліфікація не звязується з ампліфікацією поетичного оброблення.

У варіянті 7 (мел. № 18) зайвий склад втискається в ритмічну довжину, належну до 1-го складу кожної з первісно 4-складових груп *a* і *b*, і для того цю довжину розщеплюється на дві дрібніші, рівні поміж собою. Таким робом з первісного

	a 4	*b* 4
	1 1 1 1	1 1 1 1
	на- ї- ха-ли	ри-бо-лов-ці

(таке слово в 15-му укр. варіянті, поданому у В. Гнатюка, в инших — „рибалочки“, „рибаченьки“, „три рибаки“).

	a 5	*b* 5
витворюється	1/2 1/2 1 1 1	1/2 1/2 1 1 1
	Ой на-ї-ха-ли	ри-бо-лов-чи-ки

(Старогрецьке вчення про неподільність χρόνος πρῶτος, хоч його з успіхом пропагував Вестфаль, як універсальне і обов'язкове для теперішности, не пасує до слов'янських нар. пісень).

Цій схемі в мел. № 18 асимілюється й остання група *c*, що зостається 5-складова, як була в основній метричній схемі:

c 5		*c* 5
1/2 1/2 1 1 1	замість основного	1 1 1 1 4
ри- би ло- ви- ти		ри-би ло-ви - ти

і цілий *m V* укладається в три ритмічно-однакові інцизи:

	a 5	*b* 5	*c* 5
Схема (*E*)	1/2 1/2 1 1 1	1/2 1/2 1 1 1	1/2 1/2 1 1 1
	Ой на-ї- ха-ли	ри-бо-лов-чи-ки	ри- би ло-ви-ти

Така сильна ритмічна редукція групи *C* навряд чи може бути пояснена, коли до помочи не притягнемо тритактових схем українського *V* 10, яким зложені инші пісні про дітозгубницю:

1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 2 2

(див. вище в розд. I, стор. 128). Мушу згадати саме за цю схему бо тритактової схеми *V* 12

1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 1 1 1 1

що гіпотетично скоріше могла-б бути архетипом реальної схеми (*E*), в українській пісенности не знаю. Її не находив і в південно-слов'янській Вольнер [1]), також не зазначив її як Лось (втім, у його перегляді польських нар. ритм. схем використано загалом невелику кількість пісень — коло 700). Схему 1/2 1/2 1 1 1 я найшов у польських піснях, тільки не в *V* 15, а в *V* 17, і її не треба розуміти конче як витворену через дроблення, — так само можна припускати й розтягання:

1/2 1/2 1 1 1	1/2 1/2 1 1 1	1/2 1/2 1 1 1	2 2
Za-ko-cha-li się,	za-ko-cha-li się	dwo-je łu-dzień-ków	w so-bie

(Kolberg. Pieśni Ludu P. № 11-a)

(инакше: 1 1 2 2 2 | 1 1 2 2 2 | 1 1 2 2 2 | 4 4)

Метрично — це дуже старинний вірш, що не походить з *V* 13. Поміж південно-слов'янськими піснями є вдвоє збільшена схема 1 1 2 2 2 в *V* 13, розширеному повторенням обох гемістихів:

	a	*b*	*c*	
З основної схеми (*A*)	1 1 1 1	1 1 1 1	1 1 1 1	4
	U-stal sem se	jut-ro ra-no,	ma-lo pred zo-	rom

(Kuhač № 899).

	a	*b*	*a*	*b*
Похідна схема	1 1 1 1	1 1 1 1	1 1 1 1	1 1 1 1
	Stal sem se ja	v jut-ro ra-no,	stal sem se ja	v jut-ro ra-no

c	*c*
1 1 2 2 2	1 1 2 2 2
ma-lo pred zo-rom,	ma-lo pred zo-rom

(Ibid. № 900).

Ритмічна схема *c* тут хоч подібна до схеми 5-складового відтинка в (*E*), та утворюється не дробленням, а розтяганням.

---

[1]) Op. cit., с. 71—2 окремої відбитки.

Схема ½ ½ 1 1 1 для окремих 5-склад. груп уже занотована в „Ритміці укр. н. п.“ Ф. Колесси, 88—9; вона і в Галичині утворюється зрідка способом додання непотрібного слівця, напр.,

½ ½ 1 1 1	з основного:	1 1 1 1	
Та не мав І ван		не міг І- ван	

(див. вище стор. 45.)

але не провадиться систематично й регулярно. Оригінальність східньо-української схеми (E) — в тому, що в ній група a, b і c рівні до себе не тільки метрично, але й ритмічно; замість рівнісного принципу $a+b=c$, як у схемах (A) і (B^2), тут маємо рівнісний принцип $a+b=c$, як у схемі (B^1), але тимчасом, як в останній схемі вірш розширюється повторенням групи c, щоб додержати двійкового конструктивного принципу $ab=cc$, тут цієї корекції не робиться, і виявляється трійкове будування. Те, що схема (E), все-таки, дуже незвична, відбилося на формі цієї пісні тим способом, що ця схема проведена тільки в 1-му вірші; всі дальші вірші мають відмінне ритмічне відношення:

Схема (F)	½ ½ 1 1 1	|	½ ½ 1 1 1	|	1 1 1 1 2
	да не зло-ви-ли		да щу-ки ри-би,		зло-ви-ли ли- на
Кількість складів	5		5		5
Кількість ритм. часівок	4		4		6
	a	$=$	b	$<$	c

Дуже інтересно порівняти цю схему з півд. слов. схемою V 13, де нерівнісний принцип виявляється инакше:

	1 1 2 2	|	2 2 2 2	|	1 1 2 2 2
	De-voj-ka je		ru- žu bra-la,		pa je za-spa-la
кількість складів	4		4		5
кількість ритм. часівок	6		8		8
	a	$<$	b	$=$	c

(Це — варіянт, поданий у Кухача до цитованого вище № 843).

Схема (F) держить середню постать що-до р и т м і ч н о ї величини інциз (4 + 4 + 6) між схемою (A) (4 + 4 + 8) і схемою (E) (4 + 4 + 4) [1]).

Знаком |‾‾‾‾‾‾‾| у нотному зазначенні розгляданої мел. № 18 відкреслено заспів, що в'яже вірші межи собою, повторюючи словесною, але не музичною стороною останню 5-складову групу попереднього віршу.

В гуртовому співі такий заспів звичайно є партія соліста, тому я вже наперед зазначив цей спосіб конкатенації в розд. I, стор. 136, попередньої книжки Етн. Вісн., переглядаючи форми з соловими партіями, такою формулою:

$$V_1 + U_1 V_2 + U_2 V_3 + \ldots + U_{n-1} \; V_n$$

[1]) Що в формі цього вар. 1-й вірш ритмічно коротший від усіх дальших, тоб-то має 4 + 4 + 4 замість 4 + 4 + 6, нагадує форму пісні, аналізованої в Етн. Вісн. кн. 2, с. 103.

Деталізація цієї формули при троїстому членуванні V_1, як у даній пісні, виглядатиме так:

$$a\,b\,c + (c'' + d\,e\,f) + (f'' + g\,h\,i) \ldots$$

В даній пісні при метричній рівності всіх визначених літерами груп їх ритмічні величини ідуть у такому порядку:

$$(a + b + c) + [c'' + (d + e + f)] + [f'' + (g + h + i)]$$ [1]

$$(4 + 4 + 4) + [4 + (4 + 4 + 6)] + [4 + (4 + 4 + 6)].$$

Що c'' музичною стороною не повторює c, — річ звичайна в піснях розгляданої форми; особливість саме даної пісні — у тому, що V_1 музичною стороною не однаковий з V_2, V_3 і дальшими, але ці останні подібні до себе. Заспів U тільки перед V_2 ритмічно однаковий з останньою 5-скл. групою попереднього віршу, тоб-то ритмічно $c'' = c$, а далі $f'' < f$ і т. д. Незгідно з послідовністю словесною, мелодично c'' повторює не c, а a, і взагалі музичні, зокрема мелодичні подібності ідуть иншим порядком, ніж словесні:

словесно $a\,b\,c + (c + d\,e\,f) + \ldots$

музично $a\,b\,c + (a' + b\,c\,d) + \ldots$

І в усякому разі U_1, притикаючи словесно до V_1, мелодично скоріше наближається до 1-ї групи V_2:

словесно $V_1 \longleftarrow U_1 \quad V_2$

музично $V_1 \quad U_1 \longrightarrow V_2$

отже в цьому U можна до певної міри вбачати оригінальну модифікацію так званого „принципу Януса“.

В соловому виконанні пісень типу $V_1 + U_1\, V_2 \ldots$ заспів, — може, його правильніше було-б назвати „межиспівом“, бо він приходить тільки межи віршами, але не перед 1-м віршом, — часом опускається, коли співакові неохота роздовжувати пісню. Чи це моє постереження може бути розпросторене на всі місцевості і на всі пісні, — то питання, яке може бути розвязане тільки при довгій пильній стаціонарній роботі в різних пунктах.

Також треба довгих постережень над інтерпункцією виконання, щоб установити, коли U відділяється довшою павзою від V_1, коли — від V_2, і коли ця звязана форма взагалі не знає довших меживіршових павз. Докладніші постереження над інтерпункцією мають значіння і для того, щоб установити, наскільки зберегається свідомість парного лучення римованих віршів після того, як первісна двовіршова зворітка розби-

---

[1]) Розуміється, в метрично-ритмічних формулах між накресленнями abc і $a+b+c$ істотної різности нема; брак знака $+$ не визначає множення (як у математичних формулах), а ставлення цього знака тільки наочніше виображає членування, де його треба особливо підкреслити (як тут, для згідности з цифровою формулою нижчого рядка).

вається, і кожен вірш, підсилений заспівом, становить окрему мелодичну строфу.

Треба розрізняти функцію вставних незначущих словечок „да“, „та“ і ин., 1) коли вони розширюють давню складочислову норму до вподобаної нової, повторюючися регулярно в відповідних місцях віршу на взір рефрену (r), і 2) коли в цьому ампліфікативному будуванні, в цьому метро-ритмічному перетворюванні пісні вони вживаються альтернативно з иншим способом — заміною коротших слів рівнозначними довшими, без якогось порядку чи принципу чергування цих способів, а цілком довільно, як до вигоди перевіршування кожного даного місця. В розглянаній пісні вставні незначущі, зайві слівця вживаються в цьому останньому способі.

Ритмічне ускладнення через розщеплення може виявлятися без розширення рами мелодії, тоб-то в її основній загальній величині, або з розширенням; в останньому комбінованому способі і розщеплення твориться не над основною схемою, а над похідною, удовженою. Нагущування звукової маси в певних пунктах мелодії може мати ритмічне значіння і тоді, коли воно виявляється тільки в мелізмі, уміщеній на ритмічному просторі, що в основній схемі належить одному словесному складові; але в наших прикладах цього не було: в мелодіях №№ 14 і 15 хоч є л і г о в а н і шіснацятки на місці основної вісімки, так друга з цих шіснацяток в усіх цих випадках — тільки прохідна нота, в співі чується слабше, і не діє на ритмічне сприймання мелодії, ритмічно не модифікує її. Инша річ, коли розщеплення в мелодії підсилюється підтекстуванням зайвого словесного складу під другу з розщеплених вартостей. Хоч здебільшого музиканти — на жаль, навіть музикологи — ігнорують словесний елемент пісні і вважають за можливе студіювати музику пісень незалежно від слів, надто коли не розуміють мови, якою зложено пісню, — проте, з другої сторони — і це неконсеквентно — тоді, коли під нотами слова підписані, і на них уважається, то, трактуючи певні групи тонів як мелізми, виходять з того, що під ними нема окремих слов. складів. У всякому разі треба визнати, що сполучення тону з окремим складом збільшує його звукову масу, його окремішність і вагу в комплексі, званому піснею, і розщеплення, проведене також і в словесному компоненті, творить ритмічну модифікацію, яка не може бути ігнорована і в музично ритмічній схематизації і систематизації пісень.

Очевидно, в формі $V_1 + U_1\ V_2$ ... співається також, хоч це в записі не зазначено, — і пісня на розглядану поетичну тему, надрукована в збірнику А. Бігдая „Пѣсни Кубанскихъ и Терскихъ козаковъ“, вып. XII, № 476. Ця мелодія записана дуже недобре, та репродукуючи тут цей негативний взірець запису (в додатку № 17), я маю мету дати імпульс тамошнім людям записати її знову точніше і з більшим тямком, ніж це зробив А. Бігдай.

Основна схема V13, тут нерозширена, але в музичному відношенні дістала великих добудувань, окрім зазначеного „межиспіву“; мандруючи

на схід, пісня оздобилася довгими мелізмами, що тепер характеризують більше російські „протяжні" пісні, а за давніх часів були властиві й західньо-европейським співам. Ці визерунки розтягають таку здогадну схему:

1 1 2 2	1 1 2 2	1 1 2 2	6
А в Паш-ків-ці	на ба-за-рі	но-ва но-ви-	на,

що в ній ростучий йоник провадився-б в усіх трьох ритмічних відтинках, яким відповідає по 4 склади (див. вище схему B^2). Таку схему десь можна надибати й між Карпатами та Кубанню, коли, записуючи народні пісні з мелодіями, не зневажати варіянтів. Коли-б форма (B^2) була знайдена на українському ґрунті, а варіянт з Пашківки на Кубані був записаний вдруге, як слід, ритмічна дивергенція була-б консеквентно досліджена ще в одному напрямі. Та й те, що з певністю виявляють взяті тут під розгляд зразки, значно посуває наперед типологію українського *V* 13.

Щоб з'ясувати ритмічну генезу мелодій №№ 22—25, треба вибрати з української пісенности і притягти до розгляду ритмічні типи, не представлені зібраними досі варіянтами розгляданої тут пісні.

Еволюція і дивергенція основної ізоритмічної 4-складової схеми 1 1 1 1 може виявлятися не тільки в збільшуванні вдвоє вартости останньої пари складів, тоб-то в зазначеному вже тут перетворюванні дипірихія в ростучий йоник, але також у збільшенні одного складу в кожній парі, тоб-то перетворюванні пірихіїв у трохеї 2 1 2 1 або — це частіше в старих слов'янських піснях — в ямби 1 2 1 2. Теорію Момінь ї-Гуґо Рімана про ідентичність ямбічного ритму з трохаїчним ніяк не можна пристосувати до слов'янських пісень, бо ямби у нас мають більше темпоральний, квантитативний, а не динамічний характер, часто не йдуть регулярно, а перебиваються таким способом, що позначати і розуміти їх за поміччю анакрузи було-б абсурдно. Найчастіше такий перебій приходить у замичній каденції. Виберімо для прикладу з пісень, зложених з *V* 13, ті, що вже згадувалися в звязку з розгляданою, і що певно еволювали паралельно з нею. Отже пісня „Викопав я криниченьку", що навіть контамінується з цією (див. вар. 1 і 14), зафіксована не тільки в елементарній схемі (*А*) і в модифікації, характеризованій вставленням слівця „та" з розщепленням основної ритмічної вартости:

1 1 1 1	½ ½ 1 1 1	1 1 1 1 2	1 1 1 1 2
Ко-пав же я	та кри-ни-чень-ку	в ви-шне-вім са-ду,	в ви-шне-вім са-ду

Лисенко V № 25-I, також хор. VI дес. № 7

а ще й у формі ямбізованій:

1 2	1 2	1 2	1 2	1 2	1 2	3 [1])
Ви-ко-	пав я	кри-ни-	чень-ку,	ви-ко-	пав я	дві

[1]) Квітка, Е. З. II № 297. Це один з моїх найдавніших записів, і тут я поставив у кінці фермату, чого тепер не зробив-би (див. у розділі I, ст. 134). — Пор. Розд.-Людк. № 622.

Такий самий прикінцевий ритмічний перебій в одній з одмін згаданої пісні про голоту (Лис. IV № 6 Б):

(*G*) 1 2 | 1 2 | 1 2 ¦ 1 2 || 1 2 ¦ 1 2 | 6
Зі-йшло сон-це під ві- кон-це, став до- щик і- ти

Иноді течія ямбів перебивається не тільки в замичній каденції, але і в різних місцях мелодичного рядка, де той або инший первісний пірихій зостається незмінний поміж ямбами, або, наперекір загальному ямбічному характеру мелодії, задиркувато трохаїзується.

Для нас тут важливо констатувати таку пікантерію в *V* 13:

NB!
(*H*) 1 2 ¦ 1 2 | 1 2 | 1 2 || 1 2 | 2 1 | 3
ви-п'є чар-ку, ви-п'є дру-гу тай по сес-тру шле
Квітка, Зб. Л. У. № 134.

і в згідній схемі відповідного акаталектичного віршу *V* 14 галицької пісні:

NB!
1 2 | 1 2 | 1 2 ¦ 1 2 || 1 2 ¦ 2 1 ¦ 3 ¦ 3
Ой ти, ду- бе ку-че- ря-вий, лист на то- бі ряс- ний
Розд.-Людк. № 654, пор. буковинську у Квітки Е. З. II, № 544, 2-й вірш.

Подібні схемі знаходяться також у мораван, південних слов'ян і у грузинів.

Виходячи з існування цього ритмотворчого принципу, маємо право припустити, що десь є в українській пісенності й така схема

(*I*) 1 2 ¦ 1 2 ¦ 1 2 ¦ 1 2 || 2 1 ¦ 2 1 | 6

або вона була тоді, коли мода на подібні пікантерії взагалі була поширена по Европі (зазначений принцип характеристичний для ритміки трубадурів, а в східній Европі він держався й пізніще, тільки не у росіян, — до них він сливе не дійшов).

Гіпотетична схема (*I*) є ланка, що пояснює мелодію пісні про дітозгубницю (вар. 8), подану в додатку під № 19:

(*J*) ½ ½ 2 ¦ 1 2 | ½ ½ 2 ¦ 1 2 ||: 2 1 | 2 1 ¦ 6 :||
А вне-ді- леч-ку дай по-ра- неч-ку во всі дзво-ни б'ють

Вона бо розширює *V*(4+4+5) в *V*(5+5+5) метрично однаковим способом, що й розглянутий вище вар. 7 (мел. № 18), тільки витворила иншу ритмічну схему.

В цьому запису бачимо ще особливість: повторення останньої 5-скл. групи. Форма *ab* | :*c*: | в основному *V*(4+4+5) вже нам траплялася в галицькому варіянті пісні про дітозгубницю (Розд.-Людк. № 598).

Там ві Львові | на риночку ||: стала новина:

пор. ibid. № 597. Тут c повторюється і музично; в инших прикладах при словесній однаковості музична відмінність; визначимо це формулою $ab + c\,c$; так у згаданій пісні, „Копав же я криниченьку“. Лис. V, № 25-I, також у Квітки, Е. З. II, № 281, також у варіянті згаданої півд.-слов. пісні: V jutro rano se ja vstanem malo pred zorom (Kuhač № 898) і т. д. Частіше повторення 5-скл. групи відділяється вставленою приспівкою (Розд.-Людк. №№ 601—615).

Варіянт 9 з Білоцерківської окр. (мел. № 20) належить в основі до тої самої схеми (J); але та одмінність, що останній склад видержується значно коротше, — група c не є 2 1 2 1 6, тільки 2 1 2 1 2:

(K)	½ ½ 2	1 2 ‖	½ ½ 2	1 2 ‖	2 1	2 1	2
	Ри-бо-лов-	чи-ки,	слав-ні хлоп-	чи-ки	ри-бу	ло-ви	ли

спричиняє велику різність архітектоніки, бо наближає цілість до тричастинности, не потрібуючи повторення цієї групи, тоб-то c мало що більше ніж a зокрема і b зокрема, тому $a + b + c$ наближається до типу, де $a = b = c$. Тимчасом у схемі (J), де ритмічно $a = b = c$, тричастинність досягається повторенням: $(a + b) + c + c$. Чи вона там справді досконала? Тоб-то чи справді останній склад видержується рівно 6 одиниць? Тут треба брати на увагу момент суб'єктивізму даного співака, а так само і записувача; ці два записи зробили різні люди, але й той самий збирач пильніше і певніше зробить запис, коли він уже задумався над важливістю якогось деталя, вже поставив його в систему своїх дослідів і постережень, звязавши його з певною проблемою, ніж тоді, коли він іще не усвідомив собі тої проблеми і ставиться до деталя тільки як до деталя. Повторне вислухування пісні у гуртовому виконанні або хоч в одинокому виконанні кількох різних людей з того самого села, розуміється, багато важить для з'ясування нормальної ритмічної форми місцевого варіянту; ця нормальна форма, розуміється, не виключає потреби й інтересу до варіянтів індивідуальних, але пізнати її потрібно для того, щоб як слід розуміти ці останні. Друга важлива одмінність цього варіянту (9, м. № 20) від попереднього — в тому, що він повторює останню 5-скл. групу віршу не як складову частину цього віршу, а як заспів до наступного, тоб-то виявляють вищеописаний формотворчий принцип $V_1 + U_1 V_2$ ... Текст 9, хоч не має оригінальних рис, визначається тим, що окрім 1-го віршу всі дальші в'яжуться в пари римом або асонанцією, отже за принципом $V_1 + V_2 V_3 + V_4 V_5$ .... і тільки останній вірш притикає римом, як третій, до останньої двовіршової групи.

В вар. 10 з Борзенського пов. (мел. № 21) цей принцип римового лучення не додержується. Ритмічна схема основного віршу — така, як і в попередньому варіянті, тільки троїста міра послідовно проводиться доданням павзи після останнього складу,—вона доповнює ритм. вартість цього складу до норми, вподобаної у схемі (H), та що до цієї павзи і її відсутности в попередньому варіянті прикладаються виложені до попереднього вар. міркування. Істотніша і безсумнівна відмінність між обома

варіянтами — у ритм. виді заспіву (*U*): там він з трохаїзуючими удовженнями, ритмічно ідентичний з групою *c*, тут він сильно зредукований і вносить у пісню ритм. метаболу своєю двоїстою ритмічною мірою. Відповідно до прийнятої тут досі у схематизації основної ритмічної одиниці, цей заспів треба виобразити так:

$$\frac{1}{2}\quad \frac{1}{2}\quad \frac{1}{2}\quad \frac{1}{2}\quad 2$$

на- ста- ла зи- ма

і тоді матимемо вийнятковий приклад дроблення двох основних ритм. одиниць під-ряд, що взагалі в укр. пісенності трапляється рідко, акцидентально, коли текст явить іррегулярну ампліфікацію в якомусь пункті. А що тут маємо нормальну для даного варіянту схему *U*, то може правильніше було-б розуміти цю схему, як зберегання архетипового 1 1 1 1 | 4, як в (*A*), і тоді відповідно ціла схема свідчила-б, що основний вірш утворено не комбінацією дроблення й розтягання, а самим розтяганням;

1 1 4 | 2 4 | 1 1 4 | 2 4 | 4 2 | 4 2 | 6 || $\overbrace{1\ 1\ 1\ 1 \mid 4}^{U}$

Принцип редукції такого *U* постерегається часом і в російських піснях; напр. (*V* 13):

1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 || 1 2 | 2 1 | 3
Са-дилъ чер-нецъ че- ре- муш-ку, са-дилъ, по- ли- валъ,

U

$$\frac{1}{2}\quad \frac{1}{2}\quad \frac{1}{2}\quad \frac{1}{2}\quad 2$$

са- дилъ по- ли- валъ

Лопатинъ-Прокунинъ, № 39.

або, з дивним переставленням вартостей,

„Пѣсня" — 1 1 1 1 | Изъ за лѣ-су |
$\overbrace{2\ 2 \mid 2\ 6\ 2}$ — бы-ло | лѣ-сич-ку
„Запѣвъ" — 1 1 4 2 2 — бы-ло лѣ-сич-ку

(Н. Пальчиковъ. Крестьянскія пѣсни, № 57)

В оцій українській він доходить до своєї границі — зменшення рівно вдвоє:

2 2 2 2 | 1 1 1 1 2 2 | 2 2 2 2 | 4 4
Що ко-зак же та і- ще й жо-на-тий до дів-чи-ни хо-де

U

1 1 1 1 2 2
до дів-чи-ни хо- де

Квітка Е. З. II № 405.

За найновіші ритмічні досягнення на дорозі, визначеній поданими досі увагами, треба визнати, між варіянтами пісні про дітозгубницю, ті,

що виявилися в мелодіях №№ 22 і 23. Розглядаючи першу з них (запис А. Конощенка з Херсонської окр., текст подано тут вище як вар. 2), візьмімо слова не 1-ї зворітки,—бо в ній приходить випадкова каталекса (7 + 5 замість 8 + 5), а 2-ї:

(*K*) 1/2 1/2 2 ¦ 1 2 | 1/2 1/2 2 ¦ 1 2 ¦ 1 3 ¦ 1 1 ¦ 2
Ох і там тая-я та дів-чи- нонь-ка ди-тя ро-ди- ла

1/2 1/2 2 ¦ 1 2 | 1/2 1/2 2 ¦ 1 2 ¦ 2 2 ¦ 1 1 ¦ 2
та не пус- ти-ла та на сьвіт Божий, в річ-ці вто-пи- ла

Перший гемістих в обох віршах ритмічно цілком згідний з схемою (J), що будується на принципах, які стали вповні органічні для укр. піснетворчости—на принципах ямбізації і розщеплення, а другий гемістих (остання 5-скл. група) явить оригінальний ритмічний новотвір, инакше виражений V_1 і инакше в V_2. Той новотвір можна розуміти і як поступ, і як дегенерацію. Щоб з'ясувати натуру таких екстраваганцій, треба-б пильних постережень над напливом пісень з инших місцевостей і їх перетворюванням (зокрема—в країнах нової колонізації), з увагою на те, чи в даній місцевості існували давніше пісні того самого метричного укладу, які регулярніше додержували певних звичних для укр. пісень ритмотворчих принципів, чи ні; в першому разі можна здогадуватися, що подібний ритмічний новотвір є свідома трансформація схеми, вже добре усвоєної і усвідомленої, і що та давня схема вже наскучила та починає виживатися. В другому разі екстраваганція може бути витлумачена, як вияв невдатного, невмілого чи нетвердого, несміливого відтворення схеми, взагалі для України,—для инших її місцевостей — звичайної, але для даної місцевости ще нової і не достоту вхопленої. (Російські пісні, в яких можна дошукатися ознак перетворювання західніх ритмічних типів, часто виявляють неначе блукання й намацування сталої ясної форми, та довід цього вимагає окремої розвідки).

Варіянт 10 з-під Малина на правобережному Поліссі (мел. № 23) в основному рядку виявляє врегульовану схему V(5 + 5 + 5)

(*L*) 1/2 1/2 2 ¦ 1 2 | 1/2 1/2 2 ¦ 1 2 || 1 2 | 1 2 ¦ 6 (?)
Як на-ї- ха-ли ри-бо- лов- чи-ки риб-ки ло-ви- ти

що натурально розвилася з V(4+4+5) типу (*G*) тим самим способом, як V(5+5+5) типу (J)—з V(4+4+5) здогадного типу (*I*), якого існування сугеститься реальною схемою (*H*). Дальший конструктивний зріст форми тут перейшов таким способом: полярно до форм *ab*|:*c*:|, *abcc*, *abcrc*, зазначених вище, що виявляють нарощування через метричне повторення останньої групи *c* (у Розд.-Людк. №№ 616 - 622 навіть *abccc*),—тут метрично повторюється перша група *a* (цього способу не констатовано в західньому V13), та ще з передпосланою приспівкою:

$$r + a + a\,b\,c$$

Першеє *a* є заспів, мелодично не подібний до другого *a*, що входить в основний тулубець *V*; ритмічна фігура його явить разючий новотвір 1 1 3 1 2, що виник, мабуть, через розтягнення з звичайної праформи $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2 1 2. Фрапантна інновація також — поділ цього 5-складового заспіву на 2+3, переведений тим способом, що перші два склади виспівуються *solo*, а хор впадає в спів, не дожидаючи кінця заспіву, навіть посеред слова, розтинаючи „як на-їхали“.

$$\overbrace{r + a2}^{Solo} + \overbrace{a3 + a5\, b5\, c5}^{Coro}$$

В російських співах нахожу зразок, що в цьому напрямі йде ще далі і розтинає цим способом навіть один склад:

Solo — Ты взойди-ка, красно со- | *Coro* — олнышко над горою і т. д.

Н. Лопатинъ и В. Прокунинъ. Сб. русск. лир. пѣс. ч. II, № 51.

Такі мудрості надолужують варіянтові 11 (мел. 23) меншу зложеність основної схеми його ^{m}V в порівнянні з схемою (J).

Зросійщена мова варіянту тут, як і в багатьох инших випадках, є ознака не російського походження пісні, а її новітнього походження. Ця словесна стилістична особливість і тут, як я вже завважив з приводу иншої пісні [1]), іде в парі з високим ступенем еволюції форми.

Нерівність кількости складів у тексті, можливо, почасти пояснюється моєю недосвідченістю в записуванні — це була одна з перших спроб моєї ранньої молодости, — та почасти, може, й тим, що, як я добре пам'ятаю, сами дівчата-співачки ще не зорудували тоді з цією складною і незвичною для них ритмічною будовою. Це була тоді в селі „нова пісня“; либонь я натрапив саме на момент суперпозиції її на давнішу форму пісні того самого змісту, та, на жаль, я не був досить обізнаний з предметом, щоб зробити анкету за тою старою формою. Повторний запис цієї пісні в тому самому селі у жінок різного віку був-би тепер дуже бажаний, та нема певности, що та форма, в якій я зафіксував пісню 30 літ тому, ще збереглася в пам'яті навіть тих, що саме тоді „дівували“, „гуляли“. Мають свою долю також і пісні; бувають між ними ефемерні, і то або ефемерні поетичні утвори в тривких формах або ефемерні форми до тривких поетичних сюжетів. І доля цієї пісні могла бути така, як иншої, що про неї селянин образно відповів на мій запит: „вона в нашому селі була зародилася, не доносилася та так і засохла“. Моментальні знімки з таких етнофонічних явищ не менш інтересні, як фіксація утворів, що досягають хоч на час закінчености в певній формі.

Буде до речи зазначити тут іще схему, що хоч не прив'язується до студійованої тут пісні, та завершує ампліфікацію віршу 4+4+5,

---

[1]) Етногр. Вісник, кн. 2, ст. 102, 104 = Повідомлення Каб. Муз. Етн. № 2, с. 27, 29.

з яким ми тут увесь час маємо діло. Розширивши обидві 4-складові групи до 5-складової міри, народ на цьому не спинивсь і, натурально, розширив також і 5-складову до 6 складів. Так утворена схема виявляється в оцій пісні з Чернігівщини (Квітка Е. З. II № 441):

Duo

1 + 4 | 1 + 4 | 1 + 5

[Да] ходив чумак | [да] ходив бурлак | [да] сім год по Дону. ||

Solo

5

сім год по Дону,

отже „межиспів" там — таки 5-складовий.

Можливо, що в таку форму десь одягається й пісня про дітозгубницю, та з варіянтів, що я маю під рукою, тільки один 12 (мел. № 24, запис А. Бабія з Баришполя) розширює первісну 5-складову групу вставкою „да" і перетворює її на 6-складову. Відрізняючися цим од варіянту

4 | 1 + 5 | 5 | 5

Копав же я | та криниченьку | в вишневім саду, | в вишневім саду

баришпільський варіянт пісні про дітозгубницю творить на первісній двоїстій (не перетвореній ямбізацією чи трохаїзацією) основі метричну (складочислову) прогресію 4 + 5 + 6 для основного віршу:

4 | 5 | 6

(*M*) 1 1 1 1 | ½ ½ 1 1 1 | ½ ½ 1 1 1 | 2 ||

Що в Ки-є-ві та й у со-бо-рі та й у- да - ри - ли в дзвін

u

1 1 1 1 2

у-да-ри-ли в дзвін

Ритмічні величини не ростуть паралельно, і являють послідовність 4 + 4 + 6; метрична прогресія цього варіянту має ритмічний аналог в одному з варіянтів, зазначених у I розділі (мел. № 5). Складочисловий порядок 4 + 5 + 6 провадиться тут через цілу пісню[1]). Характеристичне те, що *U* тут не повторює достоту останньої 5-скл. групи, бо не вставляє незначущого „да", отже метрично *U* стисліше. Вище ми бачили (мел. № 21), як *U* при повній словесній однаковості з *c* — редукується ритмічно. Метричну редукцію разом з ритмічною постерегаємо в оцьому зразку:

½ ½ 1 1 1 | ½ ½ 1 1 1 || ½ ½ 1 1 1 | 1 2

Да зе-ле-на- я да о- рі-ши-на да на яр по-да- ла-ся

½ ½ ½ ½ 2 2

на яр по- да- ла- ся

(Кв. Е. З. II № 382).

---

[1]) Єдиний вийняток у 2-вірші; відповідна чвертка ($\frac{g}{e}$) там розщеплюється на дві тонально однакові вісімки.

Тут з $V4+4+6$ витворено $V5+5+7$, але U має первісну кількість складів 6, як і в схемі (M) пісні про дітозгубницю, U обходиться без вставного слівця „да“. Та редукція не є єдиний спосіб маркувати U. В російських піснях зрідка трапляється, противно, й розширення U—ритмічне (Н. Пальчиковъ, Крестьянскія пѣсни, № 40), або рівночасно й метричне з вставленням слівця, без якого обходиться основний вірш (ibid. № 54):

„Пѣсня“ — Вотъ приходитъ скучно времячко, жаркій сѣнокосъ.

„Запѣвъ“ — Жаркій сѣнокосъ. Эхъ!

У росіян — це характеристичне для малої взагалі урегульованости форми в їх пісенності — можливе й те, що в тій самій пісні U маркується то розширенням, то скороченням розмірно до словесної групи, що в U повторюється, напр. (Линева. В-русск. песни, I, № 19):

V_1 Как по Каме по реке, по холодной по воде,

U: *Эх, и* по холодной по воде

V_2 Ах, да по холодной, по студеной, *Эх да* легка лодочка плывет,

U: Легка лодочка плывет.

Все це — скромні хитрості, якими люд з щирою втіхою до безмежности оздоблює свої — на свій лад дуже майстерні — утвори.

Останніми часами пісні про дітозгубницю, що належать до розглянутих досі в II розділі типів, очевидно витісняються по цілій Україні через перетвори, що визначаються рясними в.-русизмами, а музичною стороною в основі вертаються до первісної „квадратової“ схеми (A): 1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 4 або виростають з неї иншим пагоном, ніж досі розглянуті секундарні варіянти, — саме, розширюють її повтореннями та новітніми приспівками: ономатопоетичною „трай, рай, рай“, що відсилає до фанфари, або ще більше військовою, муштровою „раз, два, три, чотири“ (навіть, з явною емфазою, „*ча*тири“ в варіянті 16, мел. № 27, з місцевости, де взагалі акання нема). Ритмічна близькість варіянтів, зложених у салдатському стилі, до праформи, навіть згідність з нею, не повинна навіювати ідеї, що й хронологічно такі варіянти найближчі до архетипу. Спосіб виконання каже відсунути їх з другого місця в історії виучуваної тут пісні на останнє, як витвір найпізнішої доби, і варіянт 5, мел. № 15, з його йониками (у співі) належить до давнішого стилю, ніж оці, що з простим маршовим ритмом. Не може бути сумніву, що зазначене перетворювання чималою мірою провадилося в російській армії або хоч і на селі, так з участю армійців, або в тій течії сільського співу, що прямує до наслідування салдатських пісень. Тільки-ж не є правдиве те розпросторене в освіченіших українських верствах уявління,

що подібного стилю пісні є російські, що вони тільки напливали на українську пісенність, як щось чужорідне, і псували її. Навіть в утворенні самого дійсно-салдатського стилю, в викохуванні внутрішнього репертуару російської армії, отже не виключаючи пісень суто-воєнного і російсько-патріотичного змісту, українці імовірно брали велику, якщо не найбільшу участь; у справах співу вони були впливовим і авторитетним елементом у цій армії. Та й не тільки в цих справах: люди, знайомі з її минулим, запевняють, що в її нижчому командному складі (унтер-офіцери) переважали українці, бо вони ретельніше засвоювали правила служби. Бувало, що унтер-офіцери сами й вчили салдатів співати пісень до маршу, і не тільки російських, офіціяльно — патріотичних, специфічно військових. Київський педагог. Петро Дрига, проспівавши мені варіянта пісні про дітозгубницю, що подається в нотному додатку під № 25, пояснив, що навчився цієї пісні 1916 року, як відбував військову повинність у самому Київі в специяльній інженірній частині — телеграфному батальйоні. На вранішній строєвій муштрі співів не було, а як фельдфебель виводив ввечері салдатів на додаткову муштру, то, привчаючи ходити „в ногу“, сам заводив цієї пісні, тоб-то заспівував солову партію, — при тім гостро ритмізував пісню, „як рубав“, — і вчив підхоплювати її гуртом.

Цей посалдачений варіянт (мел. № 25) виявляє в порівнянні з старинною формою. представленою через мелодію № 14. такі відміни: 1) в лексичній стороні — в.-руські домішки, 2) в мелодичній стороні — мажор, 3) в ф о р м і (музичній) — поділ на солову та хорову партії і двоголосість останньої, 4) „пригикування“ (поклик „ги!“), що рівночасно і замикає один рядок і неначе править за анакрузу до наступного рядка. „Пригикування“ робив о д и н з салдатів, при тому після першого рядка кожної зворітки, тоб-то після солового заспіву; пригикував не соліст — заспівничий, а один з хору. Горовий голос в хоровій половині зворітки (тоб-то в другому рядку) також „виводив“ тільки один з співаків. Пригикування могло замінятися присвистуванням [1]).

При подібності ритмічної схеми рівняних варіянтів між ними є істотна відмінність в самому способі ритмізації, млявої в першому і гострої в другому. Такого роду відмінності в дуже малій мірі можуть бути студійовані самим читанням записів; вони вимагають безпосередньої знайомости з в и к о н а н н я м і вводять нас в одну з найважливіших культурісторичних проблем музикознавства: проблему відношення між ч а с о м і р н и м та акцентованим (або динамічним) ритмом. На цьому місці

[1]) Що-до цих пів-музикальних оздоб, то, розуміється, визначити достоту їх тональну висоту і розподіл між учасниками хору, не слухаючи безпосередньо хорового виконання, неможливо, це й відбилося на деякій невиразності запису.

При цій нагоді дозволю собі звернути увагу дослідників народнього побуту на те, що співи в давній і сьогочасній армії — це не початий розділ в студіюванні музичної культури та її історії, і з цим студіюванням не можна баритися, бо в армії, як і в усьому тепер, зміни йдуть швидко.

мушу обмежитися тільки вказанням на потребу відрізняти ці два принципи ритму і в потрібних випадках додавати до записів поясніння про самий стиль ритмізації [1]). Окрім словесних описів до цього можуть служити й точні зазначення темпа за метрономом: очевидно, при такому повільному темпі, який показано до мел. № 14 (50 рахівних часівок у минуту) гостріші динамічні протиставлення дужих і слабих частин такту були-б неприродні.

Инші варіянти пісні про дітозгубницю в новітньому мілітизованому стилі вже далі відходять від імовірного первовзору (мел. 14) в будуванні строфи. Ось два такі зразки, перший з-під Лубень, другий з-під Могилева-Подільського, в яких зворітка складається тільки з одного вірша, поширеного приспівкою і повторенням останньої 5-складової групи:

Мел. № 26

1 1 1 1 | 2 1 1 ‖ 1 1 1 1 | 4 ‖ 2 2 4 | 1 1 1 1 | 4
Що на на-шій у-ли-ці но-ва но-ви - на, трай, рай, рай, но-ва но-ви-на

(Квітка Е. З. II № 348)

Мел. № 27

1 1 1 1 | 1 1 1 1 ‖ 1 1 1 1 | 4 ‖ 2 2 | 1 1 1 1 ‖ 1 1 1 1 | 4
Йа у на-ші дє-ре-вуш-кі но-ва но-ви-на, раз, два,три, ча-ти-ри, но-ва но-ви-на

(Текст тут вище, вар. 16)

В варіянті, звязаному з мел. № 26 $V13$, скорочується в $V12$, та ритмічна величина вірша зостається незмінна: друга 4-складова група цього віршу стягується в 3-складову, як дипірихій у дактиль. Зворітка виображається так:

$$(ab + c) + (r + c)$$

П'ятискладова група c ритмічно рівновелика з двома 4-складовими групами $a\ b$, разом узятими, як у формі (A); вставка r також рівновелика з $a\ b$, отже ціле збудування — теж так званого „квадратового" типу, як і збудування основного типу ($A\ A$), що з нього тут було почато дослід.

Отже досі констатовано в мілітизованій парості розгляданої пісні дві форми:

1) двовіршова зворітка $V_1^u + V_2$ (мел. № 25),
докладніше виобразити: $(abc)^u + def$

2) зворітка типу $abc + rc$ (мел. №№ 26 і 27), що має два **мелодичні** рядки, але, властиво, тільки один вірш.

Еволюція в цій парості приводить до зложенішої двовіршової зворітки

3) $(abc + def)^u + rf + rf$ (мел. № 28)

та до зложенішої одновіршової:

4) $|:abc:|^u + rc + rc$ (мел. № 29)

---

[1]) До цього див. порівняння й постереження G. Schünemann'a: Das Lied der deutschen Kolonisten in Russland, München. 1923, 22 — 24, 79 in fine.

В тому самому м. Озаринцях під Могилевом Под., де аналізовану тут пісню т. Коняга співав з хлопцями в формі (2), В. Парасунько, так само молодий селянин з того містечка, співав її в формі (3), як виображено в нотному додатку під № 28.

Скоро зложенішу форму винайдено або пристосовано до якоїсь пісні, вона звичайно незабаром витісняє давню простішу, саме в практиці молоди, „на улиці"; иноді в одному кутку того самого села ще доживає простіша форма, а в другому рівночасно вже розробляється нова зложеніша. В варіянті, записаному у Парасунька (мел. № 28) інтересно, що хор вступає з-за такту, і до такої ніби анакрузи служать не підтекстовані значущі слова, а звукові комплекси „га-га-га", що приходять як продовження останнього складу віршу — соловозо заспіву; таким чином 2, 3 і 4 вісімки 8-го такту, мелодично належачи вже до другого музичного рядка, словесно ще закінчують перший.

Так є, власне, в перших зворітках, де вірш кінчиться на „а":

„Молодая Настасія сина вродила-га-га-га"

Певно, вставка „га-га-га" й виникла як сильніша артикуляція мелізматично удовженого „а", але далі стала самостійною:

Йа в ниділю барзе рано всі дзони ривут.
Мулудую Настасію в кандалах видут, га-га-га,
Раз, два, три, чатири, в кандалах видут (2).

В. Парасунько пояснив до цього, що окремі учасники хору „потроху" вступають, приєднуючися в унісон до соліста, ще починаючи, поодинці, з різних часівок попереднього (7-го) такту. Горовий голос хорової частини „виводить" тільки один з учасників, — і то саме той, що заспівує solo (це, коли пригадаємо инші зразки, не є загальний спосіб; звичайно соліст після свого заспіву провадить разом з більшістю хору нижчу, основну партію).

Форму (4) виявляє варіянт, що записав М. Гайдай у Автонома Коваленка з с. Озерян д. Лохвицького пов. на Полтавщині (мел. в дод. № 29), а варіянт з с. Старосілля д. Остерського пов. (мел. № 30), що у Г. Пономаренка та О. Шевченка записав я, виявляє найбільшу тенденцію до удовжування пісні, бо розтягає і так розтягнену форму (3) тим, що повторює основний вірш у соловому заспіві аж 4 рази. Заспів можна виконувати не тільки solo, але й дуетом, тоб-то її його можуть співати, ділячися на партії, і два учасники (не більше). Названі селяни пояснили, що у них у Старосіллі цю пісню співають сидячи або стоячи — повільним темпом, а „при ходу" — швидшим.

Отже, обидві пісні, і досліджена в розділі I, і досліджена в розділі II, належать до найпоширеніших на Україні, та тимчасом, як пісня II відома на всьому просторі від Карпат до Кубани, пісня I на крайніх західніх землях не записана і в варіянтах, характеризованих що-до форми

віршем 4+6, а що-до змісту — звертанням до батька або до коханця провинниці (здебільшого „коваля“), мабуть, утворена десь на Наддніпрянщині. Чи ми можемо в тому разі, коли пісню записано в різних віддалених од себе пунктах, з певністю покладати, що вона залила суспіль усю проміжну територію, не залишивши островів? Мабуть, ні; моє розпитування показало мені, що, все-таки, не скрізь ця пісня існує, принаймні не скрізь загально відома, а подекуди вона з'явилася зовсім недавно. Так напр., на анкету, розіслану від Етн. Комісії У.А.Н. за моїм проханням, П. Олишевко з с. В'язового коло Груні на Полтавщині, приславши варіянта пісні I, пояснив, що вона „з'явилася років два тому; співати почали ті люде, які були на заробітках, а тепер співає вся молодь, а старі ні“. Иншої пісні про дітозгубницю (II) в названому селі, свідчить далі кореспондент, нема. Другий кореспондент, приславши варіянта пісні I з с. Требухова Броварського району (коло Київа на лівому березі Дніпра), повідомив: „питав я у дівчат і жінок з Понаддесення, але там цієї, кажуть, не співають, не чули“ (село Требухів, де її записано — в південній частині Броварського району). Лікар Юхим Грибинюк, що 15 літ з великим замилуванням і пильністю робив постереження в околицях м. Немирова на Поділлі і записав мало не 500 пісень, залишив років 20 тому в своєму рукописному збірнику таку замітку — до иншої пісні, як парубок дав шість волів дівчині, що народила від нього дитину, і все-таки мусів дитину „колихати“:

От яка культура була! А тепер як що, то зараз дівчина дитину в кирницю. Я пробув 15 літ на селі (викреслено). Тепер с т р а т и дітей д і в к а м и часті. А от в піснях про це ні слова. Виходе, що поводенція ця нова і що пісні давно вже не складаюця: нема в селі такої прояви в житі людей, про котру б не виспівано було в пісні, навіть про дрібниці; а от про те, як дівчина з сорому і страху кидає дитину в ставок, кирницю, ні слова. А діло само по собі тяжке, у всіх стосунках звязано з арештом, з тяганиною для цілого в селі кутка по справах слідователя. п о р о т я знайденої дитини і таке все инче. Все це робе дуже тяжке враженя на людей. І от мовчанка“ (ст. 313 І части рукопису).

Висновок названого спостережника, що нових пісень давно вже не складають, надто категоричний, проте треба визнати, що нова творчість нашого сільського люду більш виявляється в „коротеньких“ піснях, ще в ліричних, а нових о п о в і д а л ь н и х пісень дуже мало з'являється, та й вони недовговічні і не мають великого географічного розпросторення. Проте п е р е т в о р ю в а н н я давніх пісень іде невпинно, і коли, напр., стара пісня про козака, що, вмираючи від рани, посилає коня до матери [1]), цими роками пристосована до военних експедицій проти повстанців — „басмачів“ у Туркестані, де в складі урядового війська значну участь брали червоноармійці з України [2]), — то справді дивно, що в пісні про дітозгубницю досі згадується старинний спосіб скликати „до справи“ — биття у дзвін — і инші давно вижиті аксесуари, так докладно розглянуті в праці В. Гнатюка, але не згадується за сьогочасний су-

---

[1]) Истор. пѣсни малор. нар. В. Антоновича и М. Драгоманова I, с. 270.

[2]) Такий новітній текст є в архіві Етнографічної Комісії У. А. Н.

довий слідчий процес з пороттям трупика дитини і ин. В одному випадку, правда, проникла в пісню риса з нового побуту. Аспірант Ніженської науково-дослідчої катедри П. Одарченко прислав Етногр. Комісії два варіянти з свого рідного села Римарівки д. Гадяцького пов. (на жаль, без нот), — і в тому, що записаний цього 1927 року у 16-літньої неписьменної дівчини Ольги Колосівни, момент кари описується так:

Шо в неділю ранесенько всі дзвони гудуть,
Молодую Настасію на рострел ведуть.

Тимчасом у другому варіянті, що співала того самого дня мати записувача, неписьменна селянка Оксана Одарченкова, 48 років, цей момент представляється в рисах стародавнього побуту:

Тай узяли тую Марусину за білії руки
тай повели Марусину в катівськії руки.

(Суддя тут називається „паном-сотником“)

Очевидно, „рострел“ вставлено в стару пісню за перших пореволюційних років, коли цей рід кари призначався навіть за маловажні проступки і сливе витиснув був инші кари.

Адміністративна практика і термінологія передреволюційного урядування відбилася на варіянті, що прислав І. Павловський з Ніженя:

У неділю та ранесенько всі дзвони гудуть.
Молодую та дівчиноньку під надзор ведуть.

Фактично в Росії за часів діяння судових статутів імператора Олександра II (од 60-х років 19 віку до Жовтневої Революції) вся неприємність для незаміжніх дітозгубниць звичайно обмежувалася тим, що її вели (розуміється, без дзвоніння) на поліційний допит і потім викликали повісткою на попереднє та на судове слідство; перед судом провинниця звичайно жила на волі під паперовим „надзором“ (доглядом) поліції, і вирок жюрі („присяжних засідателів“) завсіди був оправдний, і тому в даному варіянті, як і в багатьох инших, про саму кару нічого не ґовориться.

Та загалом треба визнати, що не тільки пореволюційні зміни побуту, а навіть зміни XIX віку не відбилися на змісті пісні. Цьому консерватизмові протистоїть змінність у словесному та музичному стилі; поруч з насиченням пісні русизмами приходить поступове метричне та ритмічне ускладнення, шукання все мудріших форм. Зіставлення варіянтів кожної з розглянутих пісень (І і II) виявляє незвичайну здатність нашого народу до метричного та ритмічного перетворювання, — перевіршовування на иншу складочислову міру і добирання що-раз хитріших ритмічних фасонів до тої самої віршової міри. Нові варіянти, характеризовані, з одної сторони русифікацією тексту, а з другого боку прогресивністю у формотворенні, заливають острови, де пісня в старій формі вийшла з практики, а може, й ніколи не була відома, або витискають ще живі

старі форми цієї самої пісні, приваблюючи молодь. Обсерватори, не заглиблені в музичну сторону, розцінюють ці новомодні варіянти, як зіпсуття, але таке визначення, хоч-би воно підпиралося вставленими в деякі новітні пісенні тексти грубими виразами, ніяк не пасує до музичноритмічної форми цих нових перетворів: вона здебільшого, як ми бачили, дає матеріял до вхідливої аналізи, виявляючи велику винахідливість та майстерність.

Постережені на новітніх центрально- і східньоукраїнських варіянтах інновації в значній частині зостаються чужі західньо-українським варіянтам, не говорячи про такі загальні відмінності сьогочасних центрально-східніх укр. співів, як двоголосся і поділ на солові та хорові партії.

З двох розглянутих тут утворів на сюжет утоплення дитини пісня, якій присвячено розділ I, взагалі, імовірно, пізніше повстала, ніж та, про яку річ ішла в II розділі, але ті варіянти пісні II, що визначаються маршовим, салдатським характером, безумовно пізніші ніж пісня I. З цінного пояснення, що прислав А. Яворський, довідуємося, що пісню („Ой ковалю“) в селі Попівці Балаклеївського району Черкаської округи „співають на великих ночах баби (себ-то де людина умре і першу ніч як умре людина, то співають), а що торкається молоді то вона теж співає її на улиці і більш менш молодь співає та, котра зовсім непісьменна співають дівчата й хлопці вмісті (це більше підміщан... [1])) взагалі ця молодь дівчата й хлопці непісьменна, і має за собою грішки старого побуту, а саме: щоб випити самогону ухикнуть на всю улицю Бога й матір Божу згадати переходя через „матюк“ попід-вікнами позаглядати в дурачка в очка згуляти (карти). I вмісті цим вище означенного заспівати ідучи селом „Молода Катерина породила дитя“ і співати до тих пір поківь зовсім охрипне на горлянку“. Отож пісня I в названому селі фунгує як поважна і вже остільки пристаріла, що навіть всунулася поміж ритуальні, а пісня II („Молодая Катерина породила дитя“), що названому кореспондентові здається найхарактеристичнішою для „старого“ побуту, очевидно, в розумінні „передреволюційного“, в протиставленні до ідеалу, а не до дійсности теперішнього побуту, — фактично тепер в самому соку свого життя.

Наскільки вуличний цинізм молоди є абсолютно стара побутова риса, трудно судити; в одних селах він може визначати неперервану традицію ще предковічної грубости, в инших — регрес після доби культурніших звичаїв; коли-ж пристосувати питання власне до співів, то, мабуть, не буде помилкою покладати, що тимчасом, як грубість за́всіди виявлялася в деяких спеціяльних родах пісень, більшість улюблених поважних епічних і ліричних пісень постали зразу в благороднішій формі і почасти огрубіли — в деяких місцевостях, в деяких варіянтах — ще протягом XIX віку; огрубіння виявилося в виразах і в музичних манірах співаного виконання. Висловитися отак sans façon, як у варіянті пісні II,

---

[1]) Останні літери не розбірні.

що прислали О. Єфимович та П. Куличенко (с. Війтівці Баришівського р. д. Переяславського пов.):

На досвітках чужа мати кладе долі спать,
трай, рай, рай, кладе долі спать, —
хоч хочеться — не хочеться, треба йому дать,
трай рай рай, треба йому дать

навряд чи могли-б у пісні ті люди, що колись складали її з такими скромними і благородними мелодіями, як подані тут у додатку під №№ 14 і 15, — для поважної епічної пісні такий вислів став можливий, либонь, тільки тоді, коли й музичною стороною вона розпрощалася з давнім епічним стилем і перейшла на маршовий салдатський.

Коли літературною стороною українська пісня про дітозгубницю (II) зближується з німецькими та західньо-слов'янськими піснями на цей сюжет, то може бути поставлене питання, чи не слідно якого звязку і в музичній формі. Отже переглянувши *приступний мені* дотичний матеріял, я мушу *тимчасом* відхилити здогади в цьому напрямі. Оскільки річ торкається польських варіянтів, — це аж дивно, бо літературною стороною деякі з них дуже близькі до українських. Це констатування погоджується з тим, що я недавно подав з приводу иншої польсько-української пісні — про потоплення дівчини від зводителя [1]). Всі зазначені тут західньо-слов'янські ритмічні паралелі до різних українських варіянтів пісні про дітозгубницю в'яжуться з иншими поетичними сюжетами; я не знайшов між західньо-слов'янськими та українськими піснями про дітозгубницю подібних до себе формою. Також і инші (неопубліковані) мої розшукування навівають, ніби у впливі пісенности західніх слов'ян на українську поетичні сюжети не йшли в сполученні з музично-ритмічними формами, а нарізно, і ритмічні типи мігрували неначе абстраговані від поетичного змісту пісень; можливо, що таке враження утворюється на підставі нинішнього пісенного інвентаря через утрату давніх варіянтів, що показали-б колишній звязок. Пізніше розірвання тих гіпотетичних ланок тим більше дозволено припустити, що ми бачимо на прикладі розглянутої тут пісні, як легко пісня міняє свою ритмічну субстанцію, навіть не переступаючи границь одної язикової облади. До того-ж і форми, в яких тепер іще живе пісня про дітозгубницю у українців, певно не всі вичерпані, не вважаючи на велику кількість зібраних у цій праці варіянтів, і це потверджується разючим текстом, що надійшов в останню хвилину від І. Павловського з Ніженя:

Із-за гори-гори
вітер повіває,
там коваля журба,
журба обнімає.
[Ой ковалю-коваленку!]

Чом не куєш рано,
рано пораненьку?
Чи й у тебе заліза,
заліза немає;

---

[1]) Етн. Вісник II с. 81 = Повідомлення Каб. Муз. Етн. № 2 с. 6.

Чи й у тебе сталі,
сталі не хватає;
чи й у тебе челяди,
челяди немає?
Єсть у мене челядь,
челядь-челядина —
одна тільки дочка,
дочка Катерина,
та й та собі слави,
слави наробила:
що звечора сина,
сина уродила,
опівночі сина
в криницю втопила,
а до світа Бога,
все Бога просила:

Пошли, Боже, сніги,
сніги та морози,
щоб замело сліди,
сліди та дороги,
щоб не знали, куди,
куди я ходила,
щоб не знали, кого,
кого я любила.
Я любила парня,
парня не простого, —
я любила Ваню,
Ваню молодого.
Я-ж думала, що син,
що син генеральський,
А він же породи,
породи ковальськой.

На превеликий жаль, до цього запису не додано мелодії і навіть його зроблено певно не за співом, а за проказуванням, бо 5-й вірш, взятий тут у клямри, гостро порушує метричну норму, але й у такому вигляді цей запис навчає, які несподівані нахідки ще предстоять на дорозі того, хто взявся-б продовжувати початі тут розшукування над одною тільки піснею. Отже в цьому тексті ясна тенденція перевіршувати її на розмір 6 + 6, як у моравському варіянті (Bartoš Janaček, № 40):

Níže Novych Zámků
stała sa novina.
rychtárova céra
porodiła syna

або в польському (В. Гнатюк, ст. 34 окр. відбитки)

Szelma Cysarzowna zgrzyszyła, zgrzyszyła,
miała dziciąteczko, w Dunaj go wrzuciła.

Проте в записі І. Павловського ніяк не можна вбачати забутку давньої форми пісні; міра 6 + 6 там — не старинна західньо-слов'янська й українська, а нова, секундарна, що явно розвилася з 4 + 6 через штучний спосіб — повторення двоскладових слів (або двох односкладових слів „що син"). Я вже мав нагоду завважити (розд. І. стор. 128), що відділити цезурою двоскладові слова в усіх строфах довшої пісні народнім поетам не вдається, і це постереження оправдується й записом І. Павловського, проте треба визнати, що в цьому варіянті досягнено дуже багато в напрямі цієї, очевидно, свідомо поставленої версифікаційної мети, і пізнати музично-ритмічну форму цього перетвору було-б дуже інтересно.

Може десь ізольовано доживають і инші варіянти, в нині демодованих формах, що колись були привлащені саме розгляданій пісні і були подібні до західньо-слов'янських.

У цій праці я не досліджував ні мелосу, ні гармонії наведених пісень. Проте дозволю собі наприкінці поставити одну дотичну проблему з приводу гостро відмінного мелодично заріянту, що подаю під № 33 з неопублікованих записів М. Лисенка. Цю мелодію співав дід Панас Борисенко (Лебідь) з Дахнівки під Черкасами; у нього Лисенко записав ще кілька старинних, в тім числі історичних пісень. У даній мінорній мелодії бере на себе увагу невластива иншим варіянтам пісень про дітозгубницю, але взагалі звичайна для українських *нехорових* пісень фігура *c'' b' a' g' fis' d'* при тоніці *g'*; вона нерідка і в західньо-европейській музиці, народній і старинній штучній: нагадаю шотландську пісню The sweetest Lad у Бетговена, між його Schottische Lieder op. 108 [1]). На моє постереження, наш люд не вміє перетворювати на двоголосість цієї фігури і в двоголосому виконанні тих пісень, де вона трапляється, просто міняє мелодію. Так само і вчені композитори, що розкладають на хор народні одноголосі пісні, занехаюють мелодії з цією фігурою, як непридатний матеріял. З другої сторони принцип будови віршу

Ой ковалю, ¦ ой ковалю та коваленку

характеристичний власне для хорових пісень з соловим заспівом, розглянутих у розділі I,— одміна тільки в тому, що тут ця ампліфікація проведена не на основі V(4 + 6), а на основі V(4 + 4). Отже повстає питання, чи дід Лебідь зберіг власне давній мелодичний характер цієї пісні як солової, та підо впливом вуличного хорового виконання й собі приробив до неї пролог, чи, може, він навчивсь пісні з вулиці, та мелодично переробив її на миліший йому старий елегічний стиль, а чи, нарешті, в його місцевості, таки співали гуртом, і з заспівом у мінорі з зазначеною фігурою? Ми тут підходимо до ідеалу: не тільки записати пісню, але й дослідити на місці, в даному селі всі форми й способи виконання, в яких вона жила давніше і нині живе та перетворюється.

Думаю, що для вивчення біології народньої пісенности потрібні не тільки досліди над еволюцією і дивергенцією самих ритмічних типів з притягненням до кожного абстрагованого типу зразків з різних пісень, але також і монографії, в яких-би простежувалося поліморфічне животіння одної пісні.

Подаючи тут спробу такого роду розвідки, сподіваюся, що вона дасть імпульс особам, які мають змогу робити постереження на місцях, направити свою увагу на обговорені тут питання, і Кабінет Музичної Етнографії збагатиться новими матеріялами та поправками до поданих тут здогадів і узагальнень, присланими від місцевих збирачів та обсерваторів.

Складаю велику подяку всім особам, що в тій чи иншій формі допомогли згромадити використаний в цій розвідці матеріял, і зокрема

---

[1]) Инші приклади — у моїй розвідці „Укр. пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем". Етн. Вісник, кн. 2, ст. 81.

відзначаю, що й підчас самого друкування цей матеріял збільшивсь завдяки заходам Етнографічної Комісії У.А.Н, що в особі вп. моїх колег В. Білого і В. Петрова зробила для того все можливе. Нові записи й відомості надходили раз-у-раз і всі в більшій або меншій мірі зужиті в цій студії. Перероблювання її підчас друку в звязку з допливом матеріялів спричинило деякі порушення послідовности викладу, до того-ж деякі варіянти з технічних причин мусять бути вміщені нижче як додаток, та ця жертва зовнішньою стрійністю за-для повности, гадаю, не буде осуджена.

Українці й инші слов'яни мають іще окрему пісню про дітозгубницю — її дослідив (не з погляду ритмічної форми) Ю. Яворський в розвідці „Духовный стихъ о грѣшной дѣвѣ“ (Изборникъ Кіевскій въ честь Т. Д Флоринскаго, 1905 р.), але та релігійно-моралістична пісня розвивалася без помітного звязку з розглянутими тут, і, уважаючи на обмежений розмір нинішнього видання, я її тимчасом не займаю.

Примітка 1 (до стор. 121 в кн. 3 і до ст. 31 в кн. 4). Знак 1/1 показує, що вірш повторюється не в тій самій строфі (в тому разі на ознаку повторення ставиться цифра 2 або знак репризи (: |), а способом конкатенації, тоб-то як закінчення одної зворітки і як початок другої.

Примітка 2 (до стор. 125 в кн. 3). В нотному додатку слова Hildebrandslied подано в такій транскрипції, як в Fr. M. Böhme's Altdeutsches Liederbuch під нотами, отже, між иншим, там стоїть geworden тимчасом, як в окремо надрукованому тексті у Böhme — gewesen. — В Deutsches Liederhort Ерка-Беме, I, 22 є велика помилка в транскрипції цієї мелодії (14—15 такти).

Примітка 3. Сподіваючися, що цю розвідку певно читатимуть здебільшого ті самі особи, що читали мою попередню розвідку „Українські пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем (Етн. Вісник, кн. 2), дозволю собі на цьому місці поставити поправки до нотного додатку до тої розвідки (на деяких примірниках вони зроблені од руки): в № 8 (німецька пісня) коло ключа пропущено bémol на si. В мел. № 18 перед другим ре повинен стояти bécarre.

Варіянти до розділу I, що дійшли в часі друкування розвідки:

Вар. 12.

А. Грабенко (Конощенко) прислав Кабінетові Муз. Етн. свої ще недруковані записи, і між ними є такий вар. з с. Кононівки д. Пирятинського пов. на Полтавщині (співали Кость Хирний та Михайло Богомаз):

1. Ой, ти, ковалю, ти ковалю, ой, ти, коваленьку!
   Чом не куєш рано — пораненьку?
3. Десь у тебе, (2) заліза немає,
   що (й) у тебе вся челядь гуляє?

5. Єсть у мене (2) і сталь, і залізо, —
я своєї челяді жалію!
7. Ой, є в мене, (2) дочка Катерина,
вона мені слави наробила...
9. Вона-ж мені (2) слави наробила:
хорошого сина породила...
11. Хорошого (2) сина породила,
в колодязі взяла затопила.
13. В колодязі, (2) взяла затопила,
й шипшиною зверху пристромила.
15. Шипшиною, (2) зверху пристромила,
сама-ж вона Бога попросила:
17. „Ой, дай, Боже, (2) громовую тучу
та й убий же ревнивого мужа“!
19. Ой, піднялась (2) громовая туча
да й не вбила кого я просила...
21. Ой, не вбила, (2) кого я просила,
а й убила, кого я любила!...

Мелодія подається в додатку під № 11. (Етн. Вісник, кн. 3).

Цей варіянт одрізняється формою від усіх попередніх. Дарма що структура $a+ab+cd$ зближає його з вар. 3 (мел. № 3), істотна одмінність між цими варіянтами у тому, що там передхоплення першої 4-складової групи 1-го віршу робить соліст, а тут як видно з запису, в гуртовому виконанні зовсім нема солової частини, і ця група a просто двічі повторюється гуртом, не в однаковій мелодичній і ритмічній формі. Ритмічна величина першого a, що відповідає заспіву (u) з вар. 3, тут — не 16, як там $(2+2+4+8)$, а 12; в основі тут схема $2+2+4+4$, неначе удвоє збільшена проти схеми a'' в вар. 6 (мел. № 5).

Основний корпус V_1 (ab) відповідає вищезазначеній (І, стор. 128—9) формі (B), а V_2 (cd) — формі (D), і обидві форми виступають у цьому вар. виразніше, ніж у вар. І. 1—3 (мел. 1—3), бо тут немає секундарного явища удовження останніх складів у групах b і d.

Дуже інтересне в цьому варіянті підтекстування останнього складу в групі b („ку“ в слові „коваленьку“). Неодночасне ставлення словесного складу в партіях — явище екстраординарне в народньому співі; тут воно свідчить про розуміння h, як note de passage, отже про усвідомлення принципу гармонії, що не належить до найпростіших. Зазначимо, що цей ступінь наперед вбачається в с х і д н ь о-укр. зразку.

В 1-й зворітці група a — 5-складова, тимчасом далі скрізь a 4; цей відступ від норми — намірений, його легко було-б уникнути. В цьому, може, виявляється маленький свідомий ступінь до еманципації від строгої строфової форми.

Вар. 13.

С. Комарівка Ніженської окр. (д. Борзенського пов.). Учитель І. Євфимовський записав в Уляни Йовхименкової варіянта з мелодією (в додатку № 31), що відзначається регулярним вставлюванням слівця „да“

перед другим віршем кожної зворітки. Подам тільки місця характеристичні для цього варіянту що-до змісту:

11. Вона мені слави наробила
12. да що з вечора синочка вродила,
13. що з вечора синочка вродила,
14. да йа з північи в Дунай односила,
15. йа з північи в Дунай односила,
16. да йа од світу вже бога й просила

. . . .

33. Я-ж думала, що він син гусарський,
34 і 35. Роздивилась — коли-ж він циганський
36 і 37. То на ньому штани — шаровари,
38 і 39. То на ньому рубашечка красна,
40. Да зосталася дівчина нещасна (кінець).

*) В віршах 34, 36 38 вставляється на початку слівце „да".

В співі це вставлюване „да" входить не в склад другого рядка (до якого воно прив'язується логічно), а в склад останнього такту, належного до першого рядка. Віддих, як пояснив листовно записувач на моє запитання, робиться після „да" (я на підставі цього пояснення додав до запису знак V), але в даному разі не можна покладати, що момент віддиху визначає музичне членування, як воно усвідомлюється у селян-співаків. Віддих в цьому місці потрібний, щоб горовий голос міг зробити скік на септиму f^1 — es'', ще й акцентувати високий тон es''. Нетренований співак цього не вдасть legato (нижчий голос, мабуть, просто, йде за вищим, вибираючи момент віддиху), проте можливо, що цезура була саме тут і незалежно від фізіологічної причини.

Парадоксально в цій пісні закінчення $^m b$ (= закінчення $^m V_1$) не відзначається удовженням останнього складу, тимчасом, як $^m a$, $^m c$ і $^m d$ відчленовуються такими удовженнями, — хоч ми сподівалися-б скоріше маркантнішого відчленування $^m b$, отже удовження перед головною цезурою мелодії (замкнення протази). Залишення первісного $^4/_4$ такту поміж удовженими $^5/_4$ — і то саме в каденції $^m V_1$ — постерегається також у піснях, де $^5/_4$ — не типу пеона 4-го як тут, а типу пеона 2-го: див. К. Квітка, Н. м. з гол. Лесі Укр. №№ 141, пор. ibid. № 81, є зразки й по инших збірниках. Такт $^4/_4$, в дійсності — основний, творить у подібних мелодіях такий ефект, неначе це — не реституція, а щось капризно-поквапливе, задиркувато-протизвичайне (згадаймо мел. № 7, де таким генетично-нормальним, а морфологічно відхильним відділом є *третій* такт). В даній мелодії це рафінування — розщеплення останнього тону протази (f^1) — з музичної сторони замірено затирає головну цезуру мелодії, але в словесному компоненті пісні помагає сприймати членування отою незмінно повторюваною вставкою „да". Ця компенсація зрозуміла самим народнім співакам, що її утворили (як пояснив у додаткові записувач, співають иноді й цілу цю пісню без „да", тільки співачка йому сказала, що це „не так красиво"), і тим, хто слухає однаково уважно мелодію й слова; для тих, хто слів не чує або їх ігнорує, вона не існує.

Вар. 14.

С. Требухів Броварського району д. Остерського пов., нині Київської округи. Учень Київської художньо-індустріяльної професійної школи Іван Риженко у матери своєї Мотри Риженкової 37 років записав, без мелодії, варіянта, що відрізняється головно останніми рядками:

...Щоб не знали, с ким я розмовляла,
Щоб не знали, с ким я ночувала.
Ночувала ночку в вишневім садочку,
ночувала другу в зеленому лугу.
Що у лузі, в лузі при лужечку
Там стояли хлопці у кружечку,
А Ваня аж на бережечку.
Що у Вані аж кучері в'ються,
А у Каті дрібні сльози ллються.

ВАСИЛЬ КРАВЧЕНКО.

„ПСАЛЬМИ“, ЩО В 1923—24 РР. СПІВАЛИ ПРОЧАНИ ПІДЧАС ПОДОРОЖУВАНЬ ДО РІЗНИХ ЧУДЕС.

ВСТУПНІ УВАГИ.

Записи „псальмів“, як змістом, так і говіркою залишені такими, як їх одержано від шановних т.т. записувачів. Тільки де-не-де змінено транскрипцію, але та зміна в жадному разі не зачеплює діялектичної відмінности певного запису.

Для скорочення друку — замість зазначати під кожною „псальмою“ усі джерела що-до її походження, — звідкіля записано й хто записав, — подаємо коротенький ключ до тих скорочень, що поставлені під кожною „псальмою“, а саме:

1. В. Коровинці = С. Великі Коровинці, Чуднівського району Бардичівської округи, — тексти взято з церковного літопису. До літопису пісні вписав, з уст селянки Антонини Данилюкової, місцевий протоєрей Агапій Буйницький. Тепер той літопис переховується в Волинському Окрарсі. — Мусимо ось де скласти подяку як Завокрархом т. Козлюку, так і його співробітникам за те, що дали можливість використати той матеріял.

Що-до тексту тих двох „псальм“, занотованих у о. Буйницького, що тут подані під ч. 6 („В чистий четвер по вечері“) та ч. 7-й („Ой ти, Петре, і ти, Павле“), то, в натурі, це є одна „колядка“, яку можна відшукати по різних етнографічних збірниках, а зокрема в „Етногр. матер., зібраних В. Кравченком“ (Див. „Труды О-ва Изслѣд. Волыни“, т. 5, ст. 33, ч. 82).

2. Кодня Зак. = Коднянсько-Закусилівська 7-річна трудшкола, що міститься в м. Кодні, Волинської Округи — Матеріял цей зазначена школа зібрала була на підставі обіжника житомирського окрінспектора Ів. Ф. Левицького, у лютому року 1924 — Той матеріял Ів. Ф. Левицький і передав мені.

3. Тульчин = М. Тульчин (на Поділлю), від Каролини Гущанської, 51 року, 17/X 1926 р., занотував Федір Петрук.

4. Стрижавка = С. Стрижавка, Коростишівського району Волинської окр., за керівництвом викладача Коростишівського Педтехнікуму Гр. Ів. Юхимчука, 1926 р., од Насті Мощонкової, занотував студ. Г. Шуренок.

5. Скочище — с. Скочи̂ще, Корнінського району, а також.

6. Ходорків — м. Ходорків—Білоцерківської округи, од Антонини Голюкової та від Марії Голюкової,—27 травня 1926 року, за вказівками В. В. Теплого-Гарячого, занотувала Віра Руда — 17 років.

На ноти пісні, з Скочища та Ходоркова, списав В. В. Теплий-Гарячий.

Пісні з Скочища та Ходоркова, що подали Віра Руда та В. В. Теплий-Гарячий — мають у них загальну назву — „Калинівські псальми" і хоч така „псальма", як „Божиї діти", під ч. 10, стосується до „Сафатової долини", проте в тих „чудах", що відбулися в рр. 1923 та 1924, Калинівське „чудо" найбільш залишило про себе в народі спогадів, бо, власне саме Калинівський хрест стояв у центрі всіх тодішніх подій, звідсіля почалася „епідемія чудес" — сюди й народу найбільш ходило. Треба гадати, що в майбутньому саме цю подію народ як-найдовше пам'ятатиме.

Частина з тих „псальмів", що подаються, це давні колядки, а значна частина їх хоч у натурі є традиційні лірницькі пісні (приміром пісня про Олексія-чоловіка божого), але підчас пошести на „чуда" в 1923—24 рр., прочани давній лірницький репертуар використали, як „побожні" пісні й співали їх, подорожуючи до Калинівки чи на Осапатову долину.

Що-до „перекручених псальмів", поданих наприкінці збірки (14—15), то, на нашу думку, тут цікаво ось що: місцевість, де обидва ті варіянти виникли, як с. Скочи̂ще та м. Ходорків, позначається тим, що там сільська людність досить здібна на те, щоб поглузувати одні з одних. А причиною тому є те, що там скупчено багато цукроварень (бурякових плантацій) та гуралень. Перекручений текст „Олексія" склала особа, якій до найменших тонкощів знайомі всі гуральницькі деталі, — як це видно з самого тексту перекрученої „псальми".

Од редакції. Збірка Вас. Григ. Кравченка складається з 15 №№ пісень, що їх співали прочани підчас подорожувань до різних „чудес" р. 1922—1924-го. Зважаючи на те, що деякі з зібраних у В. Г. Кравченка пісень були вже видрукувані на сторінках „Етнографічного Вісника" („Етногр. Вісн.", кн. І, 1925, ст. 62—65, „Калинівські пісні", 10 №№ та „Етн. Вісн." кн. 4, в статті Павла Попова, Редакція подає із збірки В. Г. Кравченка всі записи нових текстів (6 нових пісень), що-ж до варіянтів пісень раніш уміщених в „Етн. Віснику", то з цих варіянтів наводимо тільки найбільш відмінні варіянти. Подаємо зміст зазначеного рукопису В. Г. Кравченка, зберегаючи при піснях нумерацію оригіналу.

1. Пісня про Олексія чоловіка божого (1 вар.); 2. Самарянка (рос. мовою, 1 вар.); 3. Пісня про розлуку душі з тілом і зустріч божої матери з трьома манашками (4 варіянти: у варіянтах А з Ходоркова, вар. Б з Кодні та вар. Г з Стрижавки одмінні закінчення; вар. В з В. Коровинців наводимо цілком);[1] 4. Пісня про зустріч божої матери з трьома янголами (4 варіянти. Варіянт Г з Стрижавки містимо ввесь; у варіянті Б з Кодні Христос названий „Лазарем": „Ой, сину мій, ти Лазаре, терпів муки, терпів рани"; у вар. В з Тульчина: „Ой, синочку мій, Назоре"); 5. Пісня про Юдову зраду й Пи-

---

[1]) Див. Е. В., кн. 4, у статті Павла Попова, стор. 11.

латів суд (1 вар.); 6. Пісня про зустріч біля криниці Христа з покриткою („В чистий четвер по вечері пішов Господь по беседі“ 1 вар.) з додатком: 7. „Ой ти, Петро, і ти, Павло“ (В. Коровинці); 8. Пісня про інока (2 варіянти з Скочища та з Стрижавки [2], вар. з Скоч. подаємо); 9. Пісня про Калинівський хрест (4 варіянти з Скочища, Кодні, Тульчина, Стрижавки [3]; подаємо вар. з Кодні, що має вступ); 10. Пісня про подорож на Сафатову долину („Куди ви йдете, Божії діти“ [4]. 3 вар. з Скочища, Кодні та Стрижавки; подаємо варіянт з Кодні); 11. Пісня від Сафатової долини про муки Ісусові (1 варіянт). 12. Пісня про подоріж на Сафатову долину та муки Ісусові („Ой щаслива та путь“ [5]; 5 варіянтів з Ходоркова, В. Коровинець, Стрижавки; подаємо варіянт з Кодні, що темою „розстрілу Христа“ наближає цей запис до пісні „Сидів москаль на горбочку“ та варіянт з Тульчина); 13. Пісня про страшний суд („Ой, знаєте люди, що це за день [6], 2 варіянти з Скочища та Стрижавки) і 14 та 15 дві „пародійні“ пісні: „про Олексія-чоловіка божого“ (з Скочища) та „Ой, щаслива та путь“ (з Ходоркова).

---

1. *Олексій.* Яка в Бога привелика
сѝла (2) —
Женив батько понево́лі сѝна,
Звелів йому у па̀році жити,
А він пішов у пущу блудити...
Блудив же він, не ївши, не пѝвши,
Прийшов к отцю, як земля щорнівши.
Батько його за сі́м го́д не взна̀є —
В своїм до́мі за нѝщого ма̀є...
Сказа̀в слугам вірно доглядати—
З свого сто́лу його догляда̀ти,
З свого́ сто́лу його годува̀ти. —
Слуги його вірно догляда̀ли,
А все те́є їх пси поїда̀ли...
— „Дайте отцю, слуги, мо́му знати —
Неха̀й ідѐ життє чита̀ти“...—
Прийшов отець — життє чита̀в—
З велѝкого жалю умлїва̀є:
— Ой, світу мій, привеликий світу,
Ой, сину мій, Олексію-квіту,
Чом же ти був ранїш не призна̀вся,
То ти так би не поневіра̀вся.
— „Да̀йте, слуги, моїи жонї зна̀ти (2) —
Нехай іде життє чита̀ти (2)“.—
Прийшла жона, життє читає (2) —
З велѝкого жалю умлїва̀є: (2)
— Ой, світу мій, привеликий світу, (2)
Олексїю, бо́жий-чолові́ку, (2)
Чом же ти був ранїш не призна̀вся, (2)
То ти так-би не понивірявся.
(Скочище).

(Див. П. П. Чубинський, т. І, ст. ст. 173—176; „Етнограф. матер.“ В. Кравченка „Звичаї в с. Забрідді“, т. III, ст. ст. 43 і 44 і т. и.).

2. Напой, Самарянка, студеной водой
Пришельца, который стоит пред тобой,—
Бог тяжкою карой меня поразил
За то, что я сына его оскорбил:
Когда шел страдалец на го́ру Голгоф
Под тяжесной ношей большого креста̀ (2),
Он сел отдохнуть у моего крыльца̀...
Святого же ста̀рца я дѐрзко толкнул
И смехом кова̀рным его упрекнул...
С тех пор я скитаюсь, по свѐту брожу,
Не знаю — куда и когда я прийду.
Лишь только я сяду, а ветер шумит:
— „Иди, — путь далекий тебе предстоит!“...
О, люди, страцитесь прогневать творца̀,
Его наказа̀нью не будет конца.
(Скочище).

---

1) Див. Е. В., кн. 1, два варіянти (№ IV), стор. 63—64.

2) Див. вище записи у статті Павла Попова.

3) Див. Етн. Вісн., 1, стор. 62—63, два варіянти (№№ I та II).

4) Там-же, стор. 64, № VII.

5) Там-же, стор. 64, № VI.

6) Там-же, стор. 65, № VIII. Варіянти із збірки В. Г. Кравченка особливих відмін не мають. З варіянту з Стрижавки подаємо відмінне закінчення.

3. А в неділю рано
Сонечко зийшло,
Господи, помилуй [1]),
Сонечко зийшло,
Вгору підийшло,
А три манашки
В Ярусалим ішло,
А на встрічу їм
Божая мати:
— „Ой, діви, діви,
Де ви бували?“
— А ми були в Ярусалимі...
— О, діви, діви,
Що ви там бачили?
— А ми бачили, як тіло з душею
Розставалося, (2)
І не прощалася,
Не прощалася
Та ще й спеечалася:
— „Ой, тіло, тіло,
Що в неділю рано їло?“..
— Ти, милая душа,
Ти позволила мені. .
Ой, душа, душа,
Чом в церкву ни йшла,
В церкву ни йшла,
Жертви не несла?
— „Я вечèрню проспала,
А на утриню
В люстрі стояла, (2)
Косу чесала,
А службу Божу
За столом сиділа, (2)
Раду радила...
Ой, тіло, тіло,
Будеш в землї гнить“...
— Ой, душà, душà,
Будеш в огнї горіти,
В огнї горіти,
В смолї кипіти...
— „От тобі, тїло,
В землї лежàти,
А менї — душі
Гріхи здавати...
Господи, помилуй“.
(В. Коровинці).

3 Варіянт.

...Тут тобі, тіло,
В землі тліти, (2)
А мені — душі —
На суд Божий іти (2)
Да до суді (2)
Справедливого
Да до Господа (2)
Милосердного —
Там нас буде (2)
Господь судити,
Буде судити,
Буде питати: (2)
— Ой, де ти, душа,
Забарилася, (2)
Що ти до царства
Не спішилася?
Алілуя,
Що ти до царства
Не спішилася?
Господи помилуй.
(Стрижавка).

4. Через поле широкеє,
Через море глибокеє
Там летіло три янголи [2]),
Три янголи-арханголи,
А на встречу Божа мати...
Вона стала їх питати:
— „Чи бачили сина мого,
Сина мого любленого?“ —
Іден каже: — „не бачив я“;
Другий каже: — „не виділи“,
А третій каже: — „устрітили,“ —
Як його іспоймали,
Назад руки ізвязали (2)
Да й на хрестї розпинàли, (2)
Да й гвоздями прибивали,
І гвоздями прибивали,
Шипшиною вперезàли, (2)
З терну вінèць надївали, (2)
Коп'єм ребро пробивали, (2)
З серця крові доставали,
Ще й уксусом напували...
Коло хреста Божа мати
Стала плакать ще й ридати, (2)
Стала стиха промовляти:
— Ой, сину мій, возлюблений,
Без болів я тебе мала, (2)
Ще й на хресті доглядала
І на хресті доглядàла —

---

[1]) По кожних двох рядках приспів: — „Господи, помилуй“.
[2]) У варіянті з Тульчина (В): „... Там летіло два янголи“...

Назореєм називала...
Ой, сину мій, Назорею,
Терпів муки — терпй рани (2)
За нас грішних — християнив. .
А ці тебе християне,
Вони тебе розстріляли, (2)
Кров христовую проляли.
(Стрижавка).

В варіянті з Ходоркова (А) відмінний початок:

Через поле широкеє,
Через море глибокеє (2)
Там летїло три янголи —
Арханголи.
Ой, летїли,
На хрест сіли.
А приходить Божа мати... І т. д.

5. В чистий четвер увечері
Ішов спаситель на вечеру...
Ученики службу правлять —
Сам спаситель хліб ломає,
Хліб ломає — Юді дає...
А хліб ломав - Юді давав:
— „Оцей мене продав“... —
Взяли Христа аж на гору
До Пілацького двору...
А той Пілат ручки миє—
Він на Христа нарикає...
Взяли Христа аж на гору
До Киянського двору...
А той Киян він — нечистів —
Він на Христа немилостів, —
Сказав Христа розпинати,
Гвоздїм руки прибивати...
Зпершу — вінок надївати,
Шипшиною перезати,
Коп'єм серце пробивати...
Стали серце пробивати —
Коло його Божа мати
Стала стиха дух спускати:
— „Ой, сину мій, Спасителю,
Зійди з хреста, іди за мною —
Нехай же я вмру з тобою“...
— „Не плач, мати, не плач, моя,
На третій день воскресну я.“ —
(Стрижавка).

6. В чистий четвер по вечері
Пішов Господь по бесєдї...
Пішов Господь дорогою
І встрітив дївку з водою:
— Дай, дївко, води пити
Та смутні губи закропити...
— Оце, діду, вода нечистая —
С поля піску навіяло,
А с клину листя нападало...
— Ти, дївко, сама нечистая,
А ця вода — пречистая...
Ти сїм синів породила
Та й в ці водї потопила...
Стала дївка, злякалася —
Із відерка вода проллялася...
— Стій, дївко, не лякайся,
Іди до дому, убирайся,
Іди до церкви, сповідайся
Та в гріхах своїх признавайся... —
Як тильки дївка в церкву вийшла,
То по колїна в землю вийшла.

(В. Коровинці. Див. „Труды О-ва Изсл. Волыни“, т. V, Етногр. мат. зібрані В. Кравченком, ст. 33, п. 82).

7. Ой ти, Петро, і ти, Павло,
Возьміть ключі пекельниї
Та випустіть душі праведних,
Тільки теї не випускайте,
Що в п'ятницю піснї піла,
А в суботу рано їла,
А в недїлю довго спала
Та отця й неньку полаяла...
Ой, Господи-милосердний,
Коли-б же я була знала,
Та й отцю неньці ноги мила
Та сама тую юшку пила.

(В. — Коровинці. Варіянт звичайної колядки, яку співали підчас подорожувань до „чудес“. Повніший варіянт див. т. V, „Труды О-ва Изслѣд. Волыни“, ст. 33, п. 82 — Етногр. матер., зібрані В. Кравченком).

8. — Чого, Інок, гірко плачеш?
— Ой, як мені, Господи, не плакать —
З малих літ же я постригсь в монахи —
Служить Богу вірно обіщався...
Зняли з мене мою чорну рясу
Та й спалили золотую книгу,
Закинули ключ в море церковний
Та й замкнули храм святий-господній...

— Ой ти, Інок, не плач, не журися,
З усердієм Богу помолися, —
Дамо тобі чорну рясу —
І напишеш з о л о т у ю к н и г у...
Достанемо ключ з моря церковний,
Одемкнемо храм святий-господній
І пустимо того, хто достойний.
(Скочище)

9. Чи чуєте, люде, який буде день,
Як прийде Спаситель судити людей?..
Чи чуєте люде, який буде час,
Як прийде Спаситель—судить буде нас.

В Русалимі на горбочку
Чистить москаль винтовочку,—
Чистить, чистить, вичищає,
(Ой чистить він, прочищає),
На хрест Божий наглядає, —
Що хрест Божий — дерев'яний,
Як прострелив — стали рани,
Поллялась кров річками,
(Потекла все кров річками),
Пішли люде все товпами...
Ой, там мати людей просить:
— „Ой, прощайте мені люде!“...
Її люде отвічають:
— Нехай йому бог прощає!...
. . . .

Мати сина проклинала:
— „Щоб ти, сину, не вродився,
Що ввесь народ возбудився“...
— Не лай, мати, що вродився,
Що ввесь народ возмутився,
Бо вже люде усі спали,
Вже за Бога забували,
Вже до церкви не ходили,
Малих діток не хрестили,
Уже церкви замикали,
Від церків ключі закидали, —
В церквах театр приставляли...
А театри — плохи штуки,
На тім світі — вічні муки.
(Кодня Зак.).

10. — Куди ви йдете, Божиї діти,
Свят, свят єси, Боже, Божиї діти?
— Ой ми йдемо на ту долину,
Свят, свят і т. и.
На ту долину, на Сафатову.
. . . .
На ті долині є Божа мати,
Є Божа мати і з своїми синами,
Із своїми синами будуть судити,
Будуть судить живих і мертвих
Будуть судити (2)...
Злетять анголи — будуть трубити...

Труби затрублять,
Мертвих розбудять:
— Вставайте, мертві, к Божому суду,
Будуть судити на дві стороні,—
Праведні души — в праву сторону,
Грішниї души — в ліву сторону...
Праведні души возвеселяться,
Грішниї души гірко заплачуть,
Свій гріх зобачуть...
Свят, свят єси, Боже, Божиї діти...
(Кодня— Зак.).

11. Занесу я горошу
На гору Голгофу,
Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені... [1] (приспів)
На Сіянській горі
Христос роспятий на хресті, (2)
З терну вінок на голові...
Коло його Божа мати стала,

Навхрест ручкі держала
І сина вмоляла:
— Ісусе, сине мій,
Возьми людей на спокій,
Очиняй царські ворота,
Пускай людей всіх туда...
Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені!..
(Стрижавка).

[1]) По кожних двох рядках — приспів:
„Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені!“...

12. Ой щаслива та путь,
Де поклонички йдуть.
Алилуя...
Не самі вони йдуть,
Їх янго́ли ведуть —
Херувими поють,
В новий Єрусалим ведуть —
Христу жертву несуть...
Ой щасливий той буде,
Хто в Єрусалимі буде...
Ой щасливий той день,
Шо став новий Єрусалим, —
Там син Божий походив
І слідочки полишив,
Сім ран получив,
На восьмую пострадав
За нас грішних християн,
За нас грішних, за нас всіх;
Ростриляли на христі
У терновому вінці...
Ви, поклоннички мої,
Ви не вірили мені, (2)
Шо я роспят на хресті
У терновому вінці...
Ви поклонітеся мені
До сирої геть землі...
Там син батька не вважав —
На Спасителя стреляв,
Кров Христову він пролляв
За ввесь мир християн...
(Кодня Зак.).

12 Варіянт.

Шаслива та путь,
Шо поклонники йдуть,
Не самі вони йдуть —
Їх янголи ведуть,
Алілуя, херувим поють,
Богу славу дають...
У нові Ієрусалім ідуть...
А хто в нові Ієрусалім іде —
Той щасливий буде,
А хто в Ієрусалім не йде —
Той без щастя буде.
(Тульчин).

13 [1]). ...Ти-ж мене учила
Да й гарно ходити,
А тепер я буду
Да й в смолі кіпіти...
А праведни души
Да й возвеселились,
Над ними янголі
Вінці возвеселили,
Над ними янголі
Зложили вінець,
Шо їхньому царству
Не буде кінець.

14 і 15 „перекручені“, „пародійні“ пісні.

14. Яка в Бога привелика си́ла —
Жинив Сергій поневолі си́на —
Надибав він кацапку керпа̀ту
Та й каже: — „жиніть менѐ, та̀ту“... —
Сергій з горя за живі́т узявся:
— „Чом ти, сину, раніш не призна̀вся, —
Шо-ж ти собі, Олексі́й задумав,
Я-же-ш тебе жини́ти не думав?..
Тепер, синку, мусиш ти сказа̀ти. —
Яку маєш собі жо́нку брати?“
— Перед вами не буду я криться —
На Мо́ті задумав жини́ться,
Її хата стоїть при гура̀льні,
В неї носик, як гринджо́ли-сані,
А очами - палить мою душу...
І так, тату, жини́тись я мушу“... —
Сергій став по хаті похожа̀ти,
Олексію жини́ло шука̀ти...
Знайшов Сергій під ла̀вою ла̀поть,
Начав його по хра̀понці ляпать...
А він з дому, як с цѐпу зірва̀вся,
За двором в кана̀ві геть скупався...
Прибіг він до Мотьки—аж при́ше,
Впав на ліжко, лѐдве-ле́две ди́ше...
Коло його Мотька, бач, сіда̀є:
— „Чого такий мокрий ти?“ — питає.
— Ой, бив мене батько ще й дуже.
Я до його більш не піду вже!.. —
І в Мотьки не довго забарився —
Поки з нею він не посвари́вся...
Мо́тці-ж злість до серця як припала —
Вона його з ха̀ти геть прогнала!...
І пішов він по світі блука̀ти,
Собі грішному притулку шукати...
Блука̀в же він, не ївши, не пивши,
Прийшов в Скочище, як земля щорнївши...
Ходив по селї та все блука̀є:
— Чи батько не сердиться? — питає.

---

[1]) Запис з Стрижавки пісні: (поч.) „Ви знаєте люде, який тепер день; як прийде Спаситель судити всіх нас“. Подаємо з запису тут тільки відмінне закінчення. Повний текст див. Етн. Вісн., кн. І, стор. 65, № VIII.

Як дали про цеє отцю знати, —
Пішла мати по селу шукати...
Ой, ходила вона довго, шукала,
Як прийшла, то так йому сказала:
— „Ой, світу мій, привеликий світу,
Ой, сину мій, Олексію, квіту,
Чом же ти нам раніш не признався,
То ти-б під чанами[1]) не валявся?“...—
Батько про Олексія дознався,
Він до нього без духу пригнався...
І прибіг — крепко сина обнявши,
Такі слова йому промовлявши:
— „Ой, світе мій, привеликий-світу,
Ти, Олексію, божий чоловіку,
Чом же ти раніше не признався,
То ти був би по світі не валявся?!“... —

(Скочище).

15. Ой, щаслива та путь,
Що поклонники йдуть,
Алілуя, алілуя[2])
Що поклонники йдуть,
Паляниці несуть, (2)
Взаді „колоток“[3]) везуть, (2)
Як прийшли вони в Гнелець[4]) —
Зїли перший м л е н е ц ь, (2)
А як прийшли в Водотиї,
То зловили там по шиї, (2)
А як сіли в Хамутці,
То зловили там по пиці, (2)
Коли-ж назад утікали —
Паляниці забували, (2)
І од Вовка[5]) утікали, (2)
І од Лиса утікали...
Алілуя, алілуя
І од Лиса утікали. (Ходорків).

---

[1]) С.-то напився браги в гуральні й п'яний валявся межи бражних чанів. *В. К.*

[2]) По кожних двох рядках приспівується: „Алілуя, алілуя“.

[3]) „Колоток“ — страва, що за часу подорожів до „чудес“, коли для прочан по селах улаштовували спеціяльні „обіди“, була дуже поширена. Це — просто, — зварений горох одціджувався (тільки не цілком), розтирався, а зверху присипався цукром, якщо його мали, а ні, то подавали й так. Страва ця остільки була до смаку їдцям-прочанам що її по кілька разів підсипали. Для куховарок зручно було варити, бо мало мороки, а для „благочинних“ (жертводателі припасів) — теж вигідно, — бо не заморочливо — відсипав і готово! Для „поклонників“ же (гостей-їдців) — річ надто приємна, бо смачна й багато можна з'їсти, та ще-ж і — дурно. *Віра Руда.*

[4]) Гнелець, Водотиї й Хамутець — сусідні з м. Ходорковом села.

[5]) Вовк і Лис — бандити, що оперували тоді в межах Ходорківського району.

НИКАНОР ДМИТРУК

ГОЛОД НА УКРАЇНІ р. 1921.

Головна причина неврожаю року 1921-го, як і мало не всіх попередніх неврожаїв,—це посуха, що за́всіди трапляється через брак опадів з весни та влітку [1]), а найбільше, у травні. Але-ж крім того свій певний вплив мали також низький культурний рівень людности, низька техніка (панування первісних форм натурального господарства, примітивна обробка землі), загальний занепад сільського господарства, зруйнованого за імперіялістичної та громадянської війни, то-що. Одна з зазначених тут причин, примітивне господарство й звязана з тим культурна відсталість, заслуговує на особливу увагу. Вона бо уможливлює „етнографічний підхід" до цього видатного факту в історії подій останніх років, голоду р. 1921, що нас оце саме цікавить.

Той народній світогляд, що виростає на ґрунті примітивних господарчих форм, коли людина почуває себе в цілковитій залежності од природніх стихійних явищ, він обумовлює всю своєрідну особливість тих тлумачень, що ними селянство року 1921—1922-го силувалося з'ясувати причини голоду.

Певність, що все в господарстві залежить од стихійних причин, думка, що людина безсила перед лицем природніх погрозливих явищ, уявління, що людина ніяк і нічого не може сама своїми силами вдіяти і щось змінити в цій залежності, обумовили й відповідні пояснення голоду, як кари, — божої кари за людські гріхи.

„Коли привезли з Самарської губ. голодуючих дітей, щоб розподілити їх серед селян [2]), то більшість приймала їх неохоче, доводилося багатшим давати примусово. Серед селян, що збиралися дивитися на голодних дітей, чути було таке: Бог пока́рав їх, розгнівили Бога! При-

---

[1]) Бюллетень Центр. Ком. помощи голодающим при ВУЦИК. X. 1922. Стор. 9, слова агронома проф. Тулейкова.

[2]) До самої тільки Коростенської округи, за приблизними підрахунками, евакуовано понад 600 дітей. Частина з них померла, частина повернулася додому, а чимало й досі живе у селян, пристосувавшися до місцевих умов настільки, що відрізнити їх од місцевої людности не можна. Крім одягу вони перейняли добре й місцеву мову, навіть з її дифтонгами і перетворилися в поліщуків (деякі). У 1924 році ми бачили в одному селі (на Коростенщині) дівчинку з Самарської губ., що потрапила в родину селян-католиків. Ніяких ознак того, що вона з далекого Поволжя не було. Вона розмовляла так, як її господарі, виконувала всю хатню роботу, навіть молилася по-польському.

чому, балакали, причину божої кари пояснювали тим, що, мовляв, на Поволжі всі комуністи не признають Бога, насміхаються над батюшками, і от батюшки впросили Бога покарати людність голодом. Декотрі сперечалися, що „діти невинні", але тут-таки на допомогу приходили церковники з текстами з євангелії і говорили, що „Бог як наказує, то наказує й дітей через грішних батьків". (Від учителя з Городницького району, Корост. окр. Д. Білошицького). Подібних думок можна було натрапити багато, і мало не скрізь, та й тепер їх можна почути не раз.

Коли існує переконання, що господарчими заходами перед загрозою посухи нічого не вдієш, коли є погляд, що голод то є кара божа, то, очевидячки, селянство повинно було шукати й відповідних специфічних способів, що могли-б запобігти нещастю. Ми наведемо цілу низку найрізноманітніших заходів, що їх практикували селяни року 1921-го і наступними роками, щоб цюю засуху одвернути (записи здебільшого зроблено на Коростенщині). Деякі приклади ми навели в нашій статті „З нового побуту" („Етногр. Вісн.", кн. II, стор. 32). До зазначених там відомостей додаємо ще инші, докладніші.

В с. Лопатичах, Олевського району вживають таких способів: 1) „Баби беруть плуга — горуть болото; учотирьох запрагаюця, мак сіють. І в ріецье сіяли, де висохло". 2) — „Я, то набольш мак сип'ю в колодезь, шоб дощ був". 3) — „А в мене прикмета: як нема дощу — криницю виллю і пойде". 4) „Змію вбивают і віешают на дерево — перекінуть, щоб віесів". 5) — „Треба обливати льон водою" [1]). В селі Шатрищах (2 верстви від Коростеня): 1) „Поп святить по криницях". 2) „Сьвачений мак сип'ють по криницях. Треба, шоб у три криниці всипати". 3) „А в Сингаях (сусіднє село з Шатрищами) як голод був, то запрагали девкі да порозпе́тлувалися (порозпущували коси) да орали річку, де висохла; една оре, а дьвіе́ запрежаних, ше й борону тягают" [2]). В с. Пашинах (Ушомирськ. р-ну): 1) „Віск з свячених свічок кидали в криниці". 2) „Свячений мак кидають — потрошку в три криниці". „Єсць свято двацять п'ятого марта — Благовіщеня. Як на Благовіщеня яка жінка пече хліб, то нема дощу від того. Але як зробити, шоб був дощ? Збераюця три — штири баби, кожна бере по дві відрі води і приносят ті жінці в хату і ллют ті жінці серед хати воду. А других штири бирут штири відрі і обливают снаружі хату навхрест — на кожний угол відро води зверху донизу. Це так в Коптівщині роблят". (Записано від куховарки Овруцької хати немовляток, з с. Коптівщини, був. Словечанського району, тепер Овруцького). 1923 року в с. Луці, б. Левківської волости, Житомирського пов. я записав од матери таке: „То кажуть, шо як нима дощу, то треба, шоб відьма скупалась в річці. Я ше сама памнятаю; це в нашуму силі було. Більш ни буде, як років трицять. Тоже так, шо довго дощу ни було. Сказали, шо треба відьму в річку загнать. Ну, а як ти її взнаїш, шо вона відьма? То староста й соцький всіх бабей загнали в річку—так в одежі й лізли в воду. І проте пішов дощ послі того" [3]).

„В селі Васьковичах, Овруцького району", оповідає селькор Король, — „зберуться люди з попом, возьмуть несколько корогов, посвятят воду, пойдут по полях...

---

[1]) З розмови з селянами в сільраді.

[2]) Од групи молодиць, у травні 1926 року.

[3]) Афанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, III, ст. 422—596; Сумцовъ. Колдуны. вѣдьмы и упыри, в Сборникѣ Харьк. Историко-Филологич. О-ва, т. 3; Иванова, Народные разсказы о вѣдьмахъ и упыряхъ, там-же (паралелі наведено в статті акад. А. Лободи „Голод у народньо-поетичному освітленні").

Ідут до річки і там горут річку. Запрягают коні і горут на тому місці, де висохла річка". В с. Коптівщині, Овруцького району, крім згаданого вже способу — сипати свячений мак у три криниці по три щіпотки, роблять ще таке: „Коли нема дощу, то берут лов'ят жабку та й в'їшают за ніжку на якій-небудь дерев'яці, або на корчику, за шнурочок. Єй богу, правда. Це в Коптєвщині в нас". (Від Мар'ї Сукачевої). „В с. Садові, Луцького повіту, йдуть до кринички, де сама вода б'є (жива) і кидают туди цеглу". (Від Гачевської Лізи — записано в Овручі). А в дер. Березді, того-ж повіту, „запрещають в сушу городить — нельзя, бо загородиш хмару. Часом б'ють тих, що городять, закидають їх грудками, лають". (29/XI 26 р. від бухгальтера редакції „Нове Село" Ю. Волоха). „В Могильній [1]) тоді як позиція була (тоб-то р. 1920), то їден поляк купався та втопивсь, а другого большовики вбили. То їх закопали коло церкви на цвинтарі. Як була засуха (р. 1921), то баби розгрибали їх могили і лляли воду туда, каменями кидали туди, розгрибали, шоб нічого не було. Вони думали — через те, що топ'яник та ще й поляк в цвинтарі закопаний, то дощу нема". (Від Броновицького Павла з Рудні Могилянської, того-ж району). У м. Народичах, на Коростенщині, від жіноргані-заторки Т. Орликівської занотовано такий спосіб: „Викопують на дорозі ямки, щоб вони були навхрест. Приглашають, значить, попа, моляться, кроплять свяченою водою"... (зап. Ю. Геренрот).

Описаний вище спосіб викликати дощ, що його уживають у селі Васьковичах та по инших селах Коростенщини, дуже подібний до способу, що його ми знаходимо в селі Красятичах Київ. окр. Хоч його і практикують у культурнішій від Коростенщини Київській окрузі, проте має він у собі чимало первісного й цим звертає на себе увагу.

„Це було в Красятичі, Київської округи (був. Красятицький район, а тепер Розважівський). В двацять четвертому році посушлива весна була. Довго дощу не було. То зібрались баби, дві сохи приготовили (треба обов'язково дерев'яною сохою, залізним плугом не можна). То вони ранесенько, годин в штири, ще до череди вийшли з тими сохами на вулицю і почали переорувати поперек вулицю. Шість баб горало. Дві запражені в соху, а єдна ззаду ходить за сохою й викидає. Треба, здається, сім раз переорати вулицю поперек і тоді дощ буде. Ті сохи перш свяченою водою кроплять, а тоді орути. Це я бачив на власні очи, бо це коло школи було. (12/XII 1926 р. записано від учителя з с. Баскаків, Баришівського р., Корост. окр.).

Трапляються серед подібних способів і такі, що стоять у звязку із „чудесами", що відбувалися в роках 1922—23, напр.: „Місяців два не було дощу. То поп зобрав громаду і сказав іти на поле молиця. Народу ма-а-а-са пошла. Стає вун (піп) на колінці і молиця. Плаче вун і всі плачуть, і народ начинає плакати. Ще й руки протягає, цьолує землю і всі землю цьолують. Після обходу полів вернувся в село й сказав, що ще маєця криниця, шо відьма є така, шо заложила в колодці, то нема дождів. То треба освятіть колодця того, шоб вода пошла. Це колодець на Ліпніках (назва урочища), то ходілі туди. Моливсь, моливсь... Коли появилась іконка в той воді. Вийняли йе, повісили йе — зробили таку будочку і там йе повісили. Багато грошей і подарков всяких позносили. То через днів два йшов дощ". (Від Одама Совраяз с. Бігуня, Словечанського р., Коростенщ.).

Наведений запис від Одама Совраяя дає певні вказівки на те, що „епідемія чудес", що припадає на 1923—24-й роки, своїми початками безпосереднє входить у настрої людности, схвильованої погрозою голоду року 1921. Принаймні багато дечого, що в неоформленому правда ще вигляді знаходимо вже р. 1921, набуває року 1923—24-го повного виразу: будь-що-будь, „оновлення ікон", „процесії" все це припадає вже

[1]) С. Могильня, Ушомирськ. р-ну, 8 верстов від Коростеня.

на голодний 1922-й рік. „Епідемію чудес“ не було поки-що досліджено цілковито, але й тепер можна ствердити, що в поширенні цієї епідемії відограло певну ролю бажання попередити кару божу (голод, кінець світу, то-що). Той факт, що підчас „чудес“ зносили хліб до церкви і роздавали його дітям, вказує, що тоді в селянстві панувала думка про способи запобігти голоду. Ми наводимо тут переказ Семена Шевчука; хоч цей переказ і не має відношення до подій голодного року, але, описуючи „чудеса“, він освітлює ту важливу ролю, що її надавали тоді „чарам“ над хлібом.

„Не помню, чи в двацять першому чи двацять другому році це було. Тоді даже говорили, що всі до середніх літ (молодь значить) як не покаються за тринацять днів, то всі будуть казнені. То даже мій батько казав: ‚Як не будеш молиця, то накаже бог‘. Якась дівчина була сім років сліпа. Потом їй приснилось, шоб вона пішла, вмилась в Чорном морі. Вона вмилася да й стала бачить все. То їй як-би приснилось, щоб вона пустила такі провокації — шоб вона взяла хліб і с хлібом проходила по всіх церквах с процесіями. То ходили од села до села, од церкви до церкви, возили хліб на возі, торбочку пшениці (хунтів три) і ікону Божої Матери [1]). Як приходять в село, де є церква, тоді їх стрічають попи з молебном, з іконами, кресцьяне несуть хліб у церкву. І вже цей хліб піп не брав, а роздавали дітям — цим вже нашим. І в Барашах аж два дні були. Они йшли с Юга, с Кіянкі [2]) прийшли. Даже були з Житомира, з Овруча, було два чоловіки з Херсона — з разних сьол. Виходили с процесією, встрічали їх с хлібом, і ції з іконою, і ції. Йшли до церкви. Одправи були. Хліб іносили, дітям роздавали. Через двоє суток в Андрієвичі [3]) пішли. І вже з Барашів туди пішло кільки чоловік, а з Андрієвич ще далі“. (М. Бараші на Коростенщині, від Семена Шевчука, 24 роки. Записано 7/XII 1926 р.).

Коли в усіх цих спробах ми бачимо вживання тих чи инших „магічних“ способів впливати на природу, щоб збільшити кількість хліба, то в описах, що наводимо далі, ми бачимо шукання способів замінити хліб, коли його не стає, його сурогатами.

Для історика культурних нашарувань дуже цікаво стежити, як підо впливом господарчої деформації здіймаються певні пізніші нашарування й поволі оголяється те, що вже здавалося „пережитком“. Неврожай, посуха, голод різко позначилися на засобах харчування людности. Хлібороби, що звикли жити з хліба й хлібом, проходили через низку небезпечних для життя досвідів і спроб, щоб намацати способи замінити хліб будь-яким иншим харчуванням. Поворіт до первісних форм споживання давався не легко. Ми маємо багато описів низки спроб підшукати сурогати, що замінили-б хліб. З рослинної харчи на Коростенщині й по ближчих округах споживали: жолуддя, листя, кору, траву, древину, стовбури молодих дерев, лучних та річкових рослин, то-що. Споживали все, що хоч будь-якою мірою нагадувало хліб.

---

[1]) Також і те, що прочани до „чудес“ возили з собою хліб, торбочку пшениці, свідчить про звязок з хлібом, з голодом, хоч правда селяни конкретного пояснення, навіщо возили вони з собою хліб і пшеницю, не можуть дати.

[2]) Киянка — сусіднє село, недалеко від Барашів.

[3]) С. Андрієвичі, сусіднє з Барашівським, Емильчинського району.

Але на Коростенщині та й в усіх инших місцевостях невражай позначився не однаково на окремих соціяльних групах. Тимчасом як біднота збувала останню ряднину чи рушника на хліб або картоплю, заможні наживалися, використовуючи цей тяжкий момент. В умовах сільського життя це дуже кидається у-вічі. Мені на власні очі, навіть в свойому селі (село Луки, Волинськ. окр.) доводилося бачити такі картини: звичайна селянська хата на виділених участках на колишньому поміщицькому ґрунті. Долівка земляна. По кутках і біля столу розставлено червоні м'які плюшеві меблі, біля дверей портьєри. Це все виміняні на хліб і на мед речі з Житомиру. Треба додати, що цей приклад не вийнятковий.

Коли заможне селянство збагачувалося коштом голодного міста, одночасно незаможники й середняки навіть у районах, де голод не набував дуже гострих форм, опинилися в дуже скрутному становищі: тижнями сиділи без хліба, а то їли несіяний хліб: найбільше картоплею, а потім фруктою живилися (від Трохима Демещука, з с. Кожухівки, Ушомирськ. района, Коростен. окр.). „В середняков то ще вертівся хліб, а незаможники брали остатню одежу і їздили на Україну менят", як зазначає Ївга Главацька з того-ж-таки села Кожухівки.

Учениця Баранівської сьомирічки (на Волині) Таня Шиприкевичівна, що була тоді з неї трохи чи не дитина, згадує, як „не хватило хліба, то жолуддя, стоколос на млини ускали, пекли такі перепічки та й їли". (Записано 25/VI—26 р. в м. Олевському на Коростенщині). Селянин з с. Озеран, Олевського району, Коростенської окр. оповідає: „Їли жолуді, лупу з гречки і проса. Намолов я у паровому млині пудов два жо́луда. Напекла (жінка) коржов та як наїлись, то на другий день всі діти (їх дев'ятеро у мене) покотом лежать і блюють. То вже больш не їли. Гущи якої наварить, щавлю, да хльобнемо так живем. Не було соломи, то обдерав стріху з хліва, на січку різав і годував худобу. (Зап. 12/VI—26 р.)

„По два, по три дні були голодні. Пообтовкала жолуд, попарила, шоб не горкій був, да понесла в млин. Замєсіла з мукою. І така хороша мука, здається очіма ззів-би. П'ять бохунов спекла. Як сталі ми єсці той хліб — голові болят. Чи ми подуріємо, чи ми поболіємо? Як наїлася — як дурна стала. Во́діт мою голову — так вун вредзіт. Оддала кабану да кабан поїв. Сорок верстов ішла у Словешню, за п'ять злотих пувпуда купила (муки), за сорок верстов несла. Принесла да вісушила на печі, в жорнах передерла, в горщок роспарила да ззєлі, а жолуд кабану оддала" (с. Озерани, Олевського району, Корост. окр., від удови Прузини).

„Тодьє, як полякі були, голод був і торок вельми град збив. Свого нихто не мав на насеньє. Хто сколько всьєяв, то купив собі. Жолудь як раз зародив тоді вельмі. Єй богу крепко зародив. Надбольш варили жолудь. Трошки житньої муки мешали, а то грис. В млині мололи, ані — в ступі — товкачами. З його хліба не мона пекти — рощинят не мона, то зліплювали як коржи (лепльошкі). С проса пух їли (як товчеться просо, то послід остається), то тоже мешали-ж жолудом і пекли. А наросла нова бульба (картопля), то за бульбою жили. Горобішку (гороб'ячий щавель) варили й їли. Проте й полякі, як дамо, то так єдят. Міняти не ходили. Ще як виварив жолуд разов чотире чи п'ять, то нічого. Алеж прикре. Так під грудьми пече. Нехай бог не дає.

Голод був через засухи, полякі не дали роботать, никуда не пускали. Як хто з мотичкою йшов, то пускали. Але як стануть стрилять, то втікають. Далеко в ліс не пускали, бо скрізь охрана стояла. Только в Попов Луг ходили, там дуб'я багацько було.

В мішкі назбираєм, бо кошик мало буде. Тож лупаков колько там є. Бере, сушит на печье, як гопне товкачом, так і пооблущуєтьца і мелють". (22 червня 1925 року; в м. Олевську від гурту молодиць перед жіночими зборами).

„Зельлє таке, що не горке єли (лобода) да попарит добре його, да в горщок, щоб гущи больш було. Ємо да й плачем. Боже, як мучіліса. Але слава Богу перемучіліса, а тепер ліпше" (с. Озеряни, Олевськ. р. Корост. окр. Від удови Прузини).

„У горо́ді окропу, кропіви нарвеш, звариш борщ да й без солі. Як змелеця гречане, то й не сіеця, овес, да й с половою. Як укусиш того хліба, то так в зубах і позастрахає. Скільки тоді смерті просили. Зотре на тертушку картоплю да овсяника, да ше хліба не буде пекти, а коржика—спорніше буде" (Зап. в с. Шатринцях, біля Коростеня).

„Щавель їли. Наварять самого щавлю і без картошки і їли. Як достане муки немножко, то варять затірку — лиш-би було густеньке. Ще зеленувате жито — нажне трип'ять снопів, посушить. Жито варять і їдять саме жито. Солі доставали в Київі — за яйця, за кури. Пішком ходили.

Тих грибів, що на вербах ростуть (вербові печериці) напарив, наварив і з рибою їв. А Павлова жінка приходить: — „Дай пшона". — „Нема". — „То дай шелухи с пшона". То діти як понаїдались, то три дні кричали — не мона „на двір" піти. Висівку як-небудь замішає і коржа пече, а найбільш затірку. Ноги — отакі, животи — отакі (показує руками). Ноги пухші були — прямо з ног вода текла. З акації цвіт діти поголовно їли.

Трохи жита, а то лушпайки сушені з картоплі. То я не їв, а на свої очи бачив, як мололи. Бобрук молов. Мололи макуху в млині разом з житом. Щавель — то вже лакомка була". (Від А. Возлікевича з Трипілля, Київськ. окр).

Чи не двацять первий рік це був. У нас не зовсім висохло. Там щось вродило, але воно й росло без дощу, й косили без дощу. У нас нічого не висохло, тільки хліб підгорів. Отак всі — старі й малі лазили по болоті і рвали спичакѝ [1]) і рогіз (таке воно породи, як липѝх) і їли. Як повиростала цибуля й редька, то рвали й с корінням їли зовсім, без хліба, без нічого, бо вже й картоплі не було в те время, а в кого була яка жменя борошна, то хліба не робили, а за̀тірку (таке воно як галушки) — це-ж довше буде, як хліб.

Після того вже дожидали, щоб скоріше зацвіла ака̀ція — то вже цвітки рвали та їли. А картопля, як який дядько в долині посадив, а другий прийде ноччу та повигріба̀—і це ше добре, а то зловить, бо стерегли.

Мій племінник як наварив супу с теї картоплі, шо чуть поодскакувала — десь навитягав її, то й їсти не можна було. І буряки крали на градках. В мене самого було шість буряків, то й ті хтось ноччу забрав та й поїв. Спече на огні так, як картоплю печену, або зварить та й їсть. Купували лупу в го́роді (в Золотоноші) в тих, шо дерли крупи. Це ше за щастя щитають, як лупи розживеця. Та ше з самої лупи і не пекли хліба, а прибавляли гричаної полови — потовче в ступі, тоді на підрешітку підто́читься і пекли у прісному виді, прісні коржі — то воно так і роспадаїця. А їсти — то вона як ота хинина, шо од ліхорадки, гірке таке. То купували проте. Це вже щастя, як достане лупи. Або макухи купували, де олії б'ють. Купували, і міняли за всяку всячину. Даже були такі дядьки, шо купить макуху і ломає й їсць, як хліб. Е, макухи як-бе були, то це дуже добре. І не противно їсти — воно солодке. Лупу товкли в ступі з половою гричаною і пекли присняки такі.

Кислій щавель їли — по берегах, і польовий; тіки його багато не ззіси, бо кислий. Будяки їли на полі. Колючки обчищали, а середок-лопуцьок такий (стовбур) їли. Пастухи не мали-ж хліба, то зиб'є будяка, та й їсть.

То як спортилися котрі од цеї харчі — жолудки попортили (та куди-ж таке їсти?! Скотину можна попортить). То стали пухнути на лиці, й ноги пухли... То й хліба дождались, а проте померли. Ніхто на них вніманія ни обращав, і вони вже ні на кого ни

[1]) Із очерету молоді паростки.

обращали. Тоді вже й красти не було чого. Як у кого жита осталося, закопував не в оселі, а в полі — десь в долинці, землею притрусить. Проте й там находили.

Як уже появився хліб, ше колосся зелене, то нажинали стіки снопиків, колосочки обсушить, намне (обмикає руками), тоді варить у горшку з водою та й вже. Як сіль є, то це добре, а як соли немає, то таке нудне, солодке таке. Звали його прямо кутя.

Так кутю їли, поки поспіло жито. Як поспіло, на жорнах стали молоти (ціле літо вітру не було). Як натре його на жорна, тоді вже каже — не біда, вже є хліб.

А як хліб уродив, то за порося треба було дати 25 пудів — половину жита, половину пшениці. А за конячку треба було дати 300 пудів жита, а то й по 600 давали, а корова, як путня, пудів 200—300. Все пирийшло на хліб, бо тих мілійонів ніхто й брати не хтів. Даже такі случаї припомню — як продає коняку, то каже: — Шо мені жито? Як не 300 пудів пшениці, то й не продам". (Від Андрія Степановича Терещенка, з с. Щирбиновки, Черкаської округи (кол. Золотоніський повіт на Полтавщині). Записано у Київі, у червні р. 1926).

У звязку з неврожаєм, починаються подорожі в хлібніші, урожайніші місцевості: з Коростенщини їдуть на Білоцерківщину, з Золотоноші на Пирятинщину. Позначилися нові економічні осередки, до яких тяжіла людність сусідніх округ. „У кого були средства, то їздили на Пирятинський повіт, на Прилуччину — там був хліб, тільки тяжко його доставати було. Збіраюця чоловік десять на їдну підводу, — бо вони-ж багато не наміняють. Йому (господареві, чия коняка) за конячку кілька хунтів перекидали. Як три пуди достане, то вже завидували" (од А. Терещенка з с. Щирбиновки кол. Золотон. п. на Полтавщині). „Ходили на степ — у Мировку, Кагарлик — верстов двацять. Міняли за одьожу — то рушник, то платок, скатерті" (од Возлікевича Антона з с. Трипілля Київ. о.).

„А в голод 21 року, у нас в селі голода большого не було. Була недохватка, то їздили на Україну в Білу Церкву. Спрагались, збирались компанією підвод десять і їхали на Білу Церкву. Возили з собою радюжки всякіє, одежу, там часто коні продавали. Один продасть коня, а хліб вже візьме на віз другого дядька. Тоді навить свого рода спекуляція появилась. В свому селі купить кожух чи що-небудь, а там продавав за більше, так що вже мав прибиль. Раніш їздили поодиночку, а тоді як де кого ограбили, почали валками їздити". (Від Ю. Геренрота, з с. Гладкович, Овр. р-ну Корост. о.).

„В середняков то ще вертівся хліб, а незаможники брали остатню одежу і їздили на Україну менять. Половина села їздили аж за Житомир, туди на німецькії колонії, у Білу Церкву. Де-в-кого який плужок був, чи одежина яка — радно, сподниці — все промінювали. В мене була сподниця й кохточка шерстяная, в мирне времнє по полтора рубля платила аршин. Так два пуди жита за платє взяла, а за радно — пуд, за рушник з вишивкою — пуд картоплі. Як на Україну їхали, складалися, наймали подводу і їздили, а в Рахальське поїздом — там єсць німецькі колонії. Меняли на хліб, картоплю. За гроши не купували. Тоді приїхали до німців, питаюця: „Шо вам привезти?". То кажут: „Привезіт нам колючой проволоки, шоб од вас одгородиця, шоб ви не надоїдали вже". То вернувся чоловік та чуть не плаче". (Від Ївги Главацької, з с. Кожухівки, Ушомирськ. р., Коростен. окр.).

Брак соли північна Україна відчула не менше гостро, ніж неврожай. „В кого була сіль, то це добре було, а без соли дуже воно важке. Право (прямо, просто) в сиром виді — обчистить, обчистить та й жире". (Від А. Терещенка, з с. Щирбиновки на Полтавщині, к. Золот. пов.). Замість соли вживали попіл з печи. „Пух бере з проса і поташ (попіл з печи), мєшали і їли" (з с. Лопатичі, Олев. р-ну на Коростенщині, від селян). „А то й зовсім без солі обходились. У городі окропу, крапіви нарвеш, звариш борщ да

й без соли". (Зап. в с. Шатринцях, біля Коростеня). На Канівщині, коли влітку 1920 р. багато помирало малих дітей, селяни це пояснювали недостачею соли (зап. від В. П. Петрова).

„Сіль було ше трудніше доставати, як хліб. Поїздом і пішком аж до Миколаїва проходили. За полотно міняли. Як не отніме хто на дорозі полотна, то принесе соли. Є пуд принесе, як не одберуть. І так попривикали — чи перестріне хтось, чи не перестріне, чорт його бери. Можна було і в Черкасах достать, тільки там дорогше; а тоже тіки за полотно. І ше було таке, шо вже й хліб був (вродив), а за хунт соли треба було пуд-півтора хліба платити. Ото якісь міхоноши являюця відкілясь — привезе пудів три соли, а хуру хліба набере. Хліб то добре вродив тоді". (Від А. Терещенка, з с. Щирбиновки на Полтавщині).

У звязку з браком соли своєрідно в нових формах відроджується давнє „чумакування". Ще надто небагато зібрано матеріялів, щоб описати це нове чумакування 20—22-го років, але це одна з дуже цікавих тем для кожного дослідника-етнографа. Варто зазначити, що відроджувалося не тільки саме „чумакування", але й обряди, що їх виконували колись, приміром, при від'їзді. „Виряджання в дорогу" набувало певних форм, що існували й свого часу, коли виряджали „у Крим" чумаків. „Це було в дні голодовки. Дядько з Голубієвичів їхав на Україну за хлібом. Брав шкуру власного виробу, гроші ‚керенки' і їхав міняти. То вже одягнений перехрестився до образів, попрощався з жінкою, сів за столом у шапці, хвилин п'ять поседів, а тоді забрав торбу, попрощався з дітьми ще і поїхав. Як він сів на підводу, то вона (жінка) стала на ґанку і три рази перехрестила його". (Село Голобієвка, Базарськ. р-ну, Корост. ок. Від учителя М. Виговського). „Той, що виїздить у дорогу, молиться десь, щоб ніхто не бачив, б'є поклони, а потім вже зовсім одягнений хреститься і зо всіма прощається". „Як у далеку дорогу, то готуються як на смерть. Свічки ставлять в церкві. Готують не тільки їжу, а й посуд на воду і сокиру — все, щоб було у дорозі".

Крім різких змін у харчуванні як міської, так і сільської людности, великі зміни сталися і в одягові, і в узутті, і в загальному хатньому вжиткові. Брак продукції, руйнація транспорту, занепад у звязку з голодом купівельної спроможности селянства великою мірою позначилися на матеріяльному побуті села. За браком мануфактури почали шити одяг з рядюжок та з звичайного полотна. Відновилися й дуже розвинулися різні способи фарбувати матерію. Уживали, щоб фарбувати, найбільше кору та шишки вільшини, кору з дуба, з яблуні, ягоди з крушини, з бузини, жовтий та синюватий глей, іржаве залізо, то-що. Що-до взуття, то за браком шкури і на селі, і в місті широко вживали т. зв. „дерев'яшки", плели солом'яні постоли, постоли з шнурків. Правда, що Полісся цією стороною особливих змін не зазнало. Як крашенину знала Коростенщина ще перед голодом, так і постоли — звичайне взуття поліщуків [1]).

---

[1]) Пор., приміром, пісню:

Постолики — соколики,
А чоботи черті;
Бо як прийдеш із вулиці,
Треба їх обтерти.

(Записано від М. Сукачевої з с. Коптівщини, Овр. р.).

Проте, не зважаючи на широке вживання постолів, дерев'яшки носили на селах у великій кількості, переважно молодь (як певна, мовляв, „мода“), причому цей рід узуття по деяких селах зберігсь і досі, напр., чимало допризовників 11 грудня 1926 року з'явилося до м. Барашева на Коростенщині на медичний огляд у дерев'яшках.

Нарешті, що-до освітлення, то знову-таки Полісся не відчуло на собі особливої кризи на гас, так, напр., як відчули це инші, нелісові, місцевості, які давно вже забули про старовинні способи освітлювати „лушником“ чи світцем, а перейшли до уживання гасових ламп. Там змушені були, за браком часу, вишукувати різних способів освітлення. Чимало-таки повернулося до давніших способів — світити лучиною (розкладали на припічку), а то розтоплювали сало, чи брали олію, скручували з шмати ґніт, вкладали його у блюдечко або черепок з олією, запалювали кінець ґноту і так світили. Дуже поширилися різні каганці, на які використовували коробочки і пляшечки, найбільше для економії гасу.

Отже Полісся таких різноманітних способів і в цьому відношенні не зазнало, бо і на цей день у багатьох селах Полісся світять вечорами не лямпи, а посвіти, лучники, себ-то привішені до стелі комини з рядюжок або плетені з дубців та обмащені глиною, а внизу з причепленою решіткою, на якій кладуться тріски. Ті хати, де вже вивелися перед революцією посвіти і де вживано лямпи, підчас кризи зразу-ж повернулися до старих посвітів, бо по багатьох хатах вони ще навіть не знищені були, переховувалися на горищах чи в коморах. Навіть у кол. повітовому місті Овручі з'явилися були по будинках посвіти — цей специфічний поліський спосіб освітлювати.

ВІКТОР ПЕТРОВ

МІТОЛОГЕМА „СОНЦЯ“ В УКР. НАР. ВІРУВАННЯХ ТА ВІЗАНТІЙСЬКО-ГЕЛЛІНІСТИЧНИЙ КУЛЬТУРНИЙ ЦИКЛ.

Сонячний міт, як він виявивсь в українських народніх віруваннях, спеціяльно ще не студіювали, але космогонічні міти вже були досліджені. Досліди ті довели, що ці міти про початок світу — походженням своїм не народні [1]). Проф. Федір Вовк, почавши свій загальний нарис українських народніх вірувань у відомому збірникові „Украинскій народъ“ з легенд про походження світу, зазначав, що „космогоническія и космографическія понятія украинцевъ происхожденія несомнѣнно книжнаго [2]); з них, мовляв, не більше, як „отголоски византійской схоластики и болгарскихъ апокрифовъ“. Цим легендам Ф. Вовк протиставив вірування в сонце як давніші й більш етнографічні. „...Гораздо болѣе древними и болѣе этнографичными оказываются представленія украинскаго народа о небесныхъ свѣтилахъ, хотя, — додає він, — эти представленія не вездѣ одинаковы и носятъ на себѣ явные слѣды разновременности“ [3]). Инакше кажучи, космогонічним мітам, як мітам книжного походження, що зберегають на собі прикмети візантійсько-болгарських перводжерел, Ф. Вовк протиставить уявління про сонце, як самобутніші й своєнародні. Ми

---

[1]) Проф. К. Ф. Радченко в своїх „Этюдахъ по богомильству“ (Народныя космогоническія легенды славянъ въ ихъ отношеніи къ богомильству. СПБ, 1911, ст. 1—59. Окр. відб. з „Изв. Отд. р. яз. и сл. Ак. Н.“, 1910, т. XV, кн. 4) гадає, що в космогонічних мітах (оповідання про те, як Бог, гадаючи створити світ, послав чорта на морське дно, щоб звідтіля дістати трохи землі) з'єдналися дуалістичні погляди богомилів і катарів з ученням юдейсько-християнським, з Біблією, Апокаліпсисом, Четь-Мінеями, з апокрифічною літературою, книгою Еноха, Топографією Козьми Індикоплова й т. и. Походячи з гностичних і маніхейських концепцій геллінистичної доби через апокрифічну й богомильську літературу середньовіччя, на Україні свого часу поширилися космогонічні перекази про походження світу, що в них літературні запозичення помішалися з мотивами суто-казковими.

[2]) Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ. Петроградъ. 1916, т. II. Этнографическія особенности укр. народа. X, ст. 597.

[3]) Ibid. Акад. М. С. Грушевський, переглядаючи питання про космогонічні легенди, зазначив, що він „признає вповні правдоподібним і правильним те толкованє, що в комплексі леґенд з дуалістичною закраскою, зібраних в нашій устній традиції, ми маємо відбиттє дуалістичної маніхейсько-дуалістичної сістеми“. Іст. укр. л-ри, т. IV, Київ, 1925, ст. 386. Що-ж до солярних мітів, то вони в протилежність до космогонічних мітів дозволяють, на нашу думку, наблизити їх до традицій не гностицизму, а патристики (див. далі).

ухиляємося від подібних тверджень і гіпотез, але, й утримуючися від них, ми повинні визнати, що, всупереч твердженню Ф. Вовка, народні уявління про сонце належать до того-ж культурного циклу, що й космогонічні легенди (Україна, середньовіччя й середньовічна апокрифічна література, Візантія, геллінистична доба синкретизму).

В українських народніх віруваннях про сонце виразно кидається в вічі те, що вони належать до певної системи поглядів на світ, залежать од сталої й усталеної загальної концепції світу й природніх світових явищ [1]). Вірування про сонце повстали на ґрунті тих-же ідеологічних джерел, що й зазначені легенди про початок світу. Навіть ті вірування, котрі звязано з формально-матеріяльними прикметами, — визначення сонця, як кола, діжі, колеса, купи вогня, — навіть ці визначення опрацьовано й перероблено згідно з упередженнями загальної традиції. Уявління про сонце, як колесо, звязується з переказами про Іллю. Називаючи сонце вогневою кулею, підкреслюють, що воно виконує в тім волю божу.

„Сонце — колесо“ (по багатьох селах Шепетівської округи М. П. Савчук). „Сонце це є колесо від тієї колесниці, що проїзжає Ілля по небі, і одно колесо прорізує райську землю, і так гарно світить. Це значить, що Ілія проїзжає по небі і так воно іде“. (Г. Бабій, с. Давидківці, Бахматовецького р. Проскур. о.). „Сонце, кажуть, це таке велике коло огняне. І кажуть, що коли воно заходить, то іде світить на небо, а коли на небі уже лягають спать, то воно іде до нас. Коли сонце не сходить цілий день, то кажуть, що бог розгнівався на людей і приказав сонцю не сходить“ (Е. Клочкова від бабусі 63 р. с. Ядлівки, Переясл. о. Полтавщина) [2]).

Сонце — куля, діжа, вогонь. „Одні кажуть, що сонце то є обличчя панни, а инші — вогнева куля“ (Петро Олійник, с. Корюківка, Черніг.) „Люди думають, що

[1]) Прикмети що-до погоди, сонячні метеорологічні прикмети укр. селянства докладно зібрав був П. (Ивановъ). Кое-что изъ народныхъ примѣтъ, касающихся погоды и урожая. Этн. Обозр. 1897, кн. 2, ст. 24. Пор. В. В. Ивановъ. Ж. и т-во крестьянъ Харьк. губ. X. т. I ст. 542, 797, 907. П. Чубинскій, Тр. эксп. I, ст. 7. Дуже цікаво було-б дослідити ці прикмети, чи вони виникли, як висновки емпіричних спостережень селянина над явищами природи, чи, може, вони з'явилися підо впливом книжкових — календарних джерел. Але дослід метеорологічних народніх поглядів виходить за рамці нашої розвідки. Метеорологічні прикмети що-до місяця та його фаз з боку книжкових впливів дослідив ак. Вол. М. Перетц: Мат. къ ист. апокр. и лег. Къ исторіи лунника. СПБ. 1901. Прикмети що-до грому див.: Його-ж. Къ исторіи громника. СПБ. 1899. Польські метеорологічні прикмети що-до сонця: A. Petrow. Lud ziemi Dobrzyńskiej, Zb. wiad., II, 1878, ст. 135; D. Wierzbicki. Meteorologia ludowa, Zb. wiad., VI, 1882, ст. 194—5. Sew. Udziela. Mat. etn. z m. Ropczyć i okolicy, Zb. W., X. 1886, ст. 107; його-ж: Lud polski w pow. Ropczyckim w Calicyi, XIV, 1890, ст. 133; иноді трапляються в „Lud'i“. Про прикмети погоди в візант. л-рі див. Шестоднев Іоана Екзарха, Толкову Палею та ин. „Тако убо знаменія Господь повелѣ солнцу и лунѣ творити“ (В. Успенскій. Толк. Палея. К. 1876 ст. 27).

[2]) У великорусів: „Солнце — кругъ блестящій, ночью уходитъ подъ землю“. Рязанск. губ. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195. Цікаву спробу з'ясувати уяву „сонце-колесо“ в світлі загальних проблем розвитку матеріяльної культури людства див.: Loewenthal. Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges, Zschr. f. Ethn. B. 48. 1916. Berlin, ст. 15—16; та E. Hahn. Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. Zschr. f. Ethn., B. 47. 1915. Сонце, як коло: W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte. Berlin, 1875. B. I, ст. 519. B. II, ст. 110.

сонце кругле, як діжа[1]) і перекачується по небі і світить по божі волі“ (В. Гонтар, с. Каїтанівка, Тульч. окр.). „Сонце селяни уявляють як огневу кулю, що її послав Господь для пользи миру“ (А. Пащенко, с. Голосків, Кам'янець-Поділь. окр.). „Сонце то купа вогню, яка все і всіх спалює, хто хоче підійти чи пирикинуть його“ (С. Я. Опанасенко, с. Підставки, Гельмязів. р. Черкаськ. окр.)[2]). „Вірять, що сонце це є вогонь: бог палить в особливій пічі і носить цю піч“ (Тр. Котик, с. Бушинка, Красн. р. Вінн. о.).

З цих переказів видко, що мітологема сонця в українських народніх віруваннях є мітологема божого й праведного[3]). Воно є добре, чисте й святе. Сонце є сонце правди, предмет шани й обожування. Воно визначається як розумна й досконала істота, що сповняє правильну путь божу. Мітологема сонця набуває характеру етичної категорії, причому в сонці, природньому явищі, припускається вища моральна досконалість. Сонце логізується, орозумлюється, раціоналізується, трактується як слово боже, не як явище природи, а як норма людського поводження, моральний зразок святости, що на нього людина повинна скеровувати себе, свої вчинки й свої думки. Центр уваги з сприйняття сонця, як фізичного тіла, переноситься на ідеологічні схеми; конкретний образ сонця перероблюється в умоглядну й моральну ідею і згідно з тим проголошується ірреальність сонця: на сонце не можна дивитися, сонця не можна бачити.

Коли в сонці й підкреслюються моменти природні: сонце освітлює землю й сприяє плідності, то ці натуралістичні риси секундарні, опосереднені. Це власне добрість божа спричинюється до того, що сонце світить і гріє, воно світить і гріє тільки через те, що воно є лице доброго Бога. Натуралістичний міт утрачає трохи чи не зовсім свої натуралістичні, природні риси. Як первісне народнє мистецтво не є натуралістичне мистецтво, а витвір „замкнених форм“, умовна стилізація, символ, абстрактна канонічна схема[4]), — такий самий абстрактний, сти-

---

[1]) Пор. визначення сонця, як діжі, в загадках: „За лісом, за перелісом золота діжа горить“ (Яцим.). „Ой за лісом, за пролісом золота діжа сходи“ (Катерин.). „За лісами, за горами золота діжа кисне“. Номис. Прислів'я, загадки... 1861, стор. 291. Загадки й колядки (див. О. Потебня. Объясненія...) дають нам ще низку образів-визначень сонця, але ці образи остільки специфічні й своєрідні, що потрібують для аналізи особливих екскурсів; див W. Mannhardt. Ant. W. u. F.-Kulte, 1877, ст. 203. Пор. образ „сонце — розпалена піч“ з образом у загадках: „сонце — червона комора“.

[2]) У великорусів: „Солнце — огненный шаръ“. Эт. Об. 1896, 2—3, ст. 195, Рязан. губ. „Солнце — это огненный шаръ, плывущій по небу“. В. А. Баловъ. Очерки Пошехонья. Вѣрованія. Эт. Об. 1901, IV, ст. 94.

[3]) Вплив школи, революції, нового матеріялістичного світогляду виразно позначивсь на поглядах середнього та молодшого поколінь. Для молоди це „глупістіка“, як занотовує дописувач Комісії Я. Олійник (Донбас). Гр. Бабій (Поділля), що занотував низку апокрифічних мотивів у переказах про сонце, різко відмежовує ці забобони старшого покоління від поглядів науково-позитивістичних, що їх засвоїло з школи молодше покоління. Не одкидаємо думки використати цей матеріял дописувачів Комісії для спеціяльного нарису.

[4]) Народнє мистецтво не стверджує об'єктивного значіння реальних предметів. Предмет у безпосередньому розумінні — людина, дерево, тварина, земля, вода, рослина, — як безпосередня почуттьово-речова даність, як дійсність, що її належить фіксувати емпі-

лізований, символічно-умовний характер має й „натуралістична мітологема сонця“. У поданих далі віруваннях емпіричному уявлінню даного реального сонця протиставиться своєрідна ідея нового, иншого невидимого сонця. Натуралістичний сонячний міт набуває досить витончених і ускладнених форм. Природнє поняття сонця, як позитивно даної речи, як природнього явища, перетворюється на свою протилежність, природнє заперечується за-для гіпотези надприроднього, стверджується негативізація природнього й висовується гадка про наявність своєрідної „перевернено“ негативної природности, природности, що має в собі всі прикмети магізму, чарівної чинности.

Ці діялектичні суперечності, що їх у природніх явищах розкриває мітотворча свідомість, знищують певність в емпіричній дійсності реальних речей і тим самим розчищають ґрунт не тільки для визначення сонця, як надприроднього поняття, але й для визнання вольової магічної активности людини.

Найяскравіш виявився цей надприродній характер сонячної мітологеми в абсолютній забороні сонця (табу-сонце) і в припущенні того, що існує невидиме сонце. Сонце є те, чого не можна споглядати. На нього не можна дивитися, про нього не можна балакати [1]). Уявління про „сонце“ в народніх віруваннях поєднується з уявою „свѣта неприступнаго“, причому виразно підкреслюється відмежованість сонця від людства й світу, його відокремлена забороненість. Сонце заборонене не тільки в тому розумінні, що перед лицем сонця не можна робити чогось нечистого, але й що дивитися, балакати, ба навіть гадати про нього не можна. Гуґо Куніке [2]) гадає, що різні міти, а особливо міти про сонце й місяць виникають з „Naturgrundlage“, з спостережень над цими світилами. Це справедливо тільки що-до вихідного пункту: міт, легенда виникають з певного р е а л ь н о г о зерна, але дальше легендне, мітотворче опрацювання цього зерна може бути цілком антиреалістичне й ірреалістичне. Що на сонце не можна дивитися, — це реалістичний факт, емпіричне спостереження, проте, з цього реального спостереження розвинулося твердження ірреалістичне: про існування невидимого сонця. Визначення: „є сонце, що на його не можна дивитися“ — двозначне й діялектичне; у цьому, мовляв, натуралістичному твердженні є вже всі елементи негативізації натураль-

---

ричним досвідом, заперечується. Речова природність деструктується, але, вносячи принцип ірреалізму в сприйняття світу, народнє мистецтво зберегає натуралістичну обумовленість цього ірреального. Це т. зв. первісне мистецтво поєднує відносну предметовість з відносною безпредметовістю. Свідомо чи несвідомо воно намагається відмежувати свій мистецький об'єкт од реальної речи й обернути його в щось біологічно-неправдоподібне. Гієратична й замкнена усталеність форм, канонізована їхня викінченість оберегає митця від того, щоб порушувати засвоєне від традиції. Стверджене в каноні приймається, як остаточне правило, дарма що воно суперечить повсякденному реальному досвідові.

[1]) Пор. казку про велетнів, що сміялися з сонця, і покам'яніли: Г. С т р и ж е в с к і й. Сб. малор. ск., 1902. Кіевъ, № 1.

[2]) Zur Astralmythologie d. Nordamer. Indianer. Internat. Archiv f. Ethnogr., Leiden, 1926, B. XXVII, 1—2, ст. 2.

стичного тлумачення. І тому в жаднім разі не можна зводити розвиненого міту на початковий натуралізм, як це роблять Куніке, Фробеніус, як у нас робили були Афанасьєв та Потебня.

Кажучи про риси ірреалізму й трансцендентизму в цьому метафізичному трактуванні сонячного міту, ми повинні сказати, що ідея невидимого сонця не є ідея другого сонця: нема двох сонць. Мітологічна свідомість зовсім не є дуалістична. В народніх віруваннях говориться не про два сонця, а про можливість видиме сонце бачити, як невидиме. „Сонце всіх спалює, хто хоче підійти". З того, що сонце святе, що про сонце людині не можна говорити, думати, дивитися на нього, з цього роблять висновок, що бачити святе сонце належить не всім людям, а тільки святій, праведній людині. Цю думку виявлено в твердженні, що тільки праведна людина бачить, як „грає" сонце на Великдень та на Купайла (про це далі). Невидиме для инших людей стає видимим для праведного: бачити сонце, дивитися на сонце—привилей праведних; для инших це заборонено. Тільки чиста людина пізнає чисте сонце [1]).

— Як занотовує С. Я. Опанасенко (с. Підставки Гельмязівськ. р-ну на Черкащині), коли він „почав декого з старих людей на селі питати про сонце, то кажуть: „що про його (сонце) гріх думать, не то балакать". — Лікар Ф. М. Сенгалевич розповідає, що року 1914-го в Богуславі (Київщина) підчас затьмарення сонця, коли діти почали дивитися на сонце, старий дід суворо й рішуче заборонив їм це — „не дивись, не дивись!" „— Чому?" „Не можна й годі!" Дід примусив дітей опустити голову. — На Катеринославщині у свій час І. Манжура записав таке повір'я: „Як сонце міниться (затмѣніе), не можна на його дивитись: очі болітимуть" („Сказки"... Харьковъ. 1890, ст. 154). „— Солнце — это образъ славы Божіей; какъ на солнце нельзя смотрѣть, такъ нельзя грѣшному человѣку видѣть славы Божіей" (Ив. Савченко. Жив. Стар. 1906, в. II, ст. 106, Київщина).

У білорусів: „Люди не могутъ смотрѣть на солнце по своей грѣховной нечистотѣ" (Вязем. у. Смол. губ.) Этн. Об. 1896, II—III, ст. 195. Аналогічне вірування існує у великорусів Орловськ. губ.: „Народъ вѣритъ..., что на солнце можетъ смотрѣть свободно только праведникъ". (А. И. Ивановъ, Вѣр. крест. Орлов. губ. Эт. Об., 1900, кн. 4, ст. 112). У вірмен: — „Солнце... вооружено пучкомъ иголокъ (лучи), которыми оно колетъ глаза тѣмъ, которые осмѣливаются смотрѣть на него. (Ф. Джейрановъ, Вѣр. армянъ Елизавет. губ. Эт. Об., 1900, II, 169).

Сонце праведне. „Солнце какъ бы обожается народомъ и считается святымъ и праведнымъ" (Вінницький пов. П. Чубинський, I, 5). „Добрий день тобі, сонечко яснеє. Ти святе, ти ясне-прекрасне, ти чисте, величне й поважне" (Заговір. Чубинський, I, ст. 93). „Сонце не їсть, не п'є і муки собі не чекає, а Бога боїться і путь його правильно сповняє" (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині). — „По всіх селах Шепетівської окр. сонце шанують, як святе й правильне: а) „Щоб ти сонечка святого не бачив; б) „Щоб ти так по правді сонце боже бачив" (М. П. Савчук. Шепетівка). — „Серед жінок

---

[1]) На цьому прикладі видко, як конкретне уявління, що на сонце не можна дивитися, перетворюється кінець-кінцем в етичну категорію; натуралістичне спостереження ірреалізується, стилізується згідно з певними нормами, вводиться в витриману й цільну систему. Тут ми можемо говорити про одночасове співіснування такого ланкового ряду: сонце — купа вогню; сонце боже, лице боже; про сонце гріх думати не то говорити. Від уявління „на сонце не можна дивитися" безпосередній перехід до уявління „сонця не можна бачити" й до етично-метафізичного коментування того природнього факту, що люди не можуть дивитися на сонце.

(старих бабів) схоронилось шанування сонця, що видно з таких виразів: ,Й сонечко праведне вже заходить‘, ,Сонечко діток гріє, сиріток милує‘... і т. и.“ (А. Шенгер с. Пироги Кременчуцької округи). — „У нашій місцевості люди шанують сонце і уважають за святе і праведне“ (Вас. Гонтар, с. Каїтанівка, Мястків. р., Тульчин. окр.). — „А що сонце святе і праведне, то це повір'я мало не по всій моїй місцевості глибоко держиться в селянів, а нехай хто виразиться, що воно не святе, то іще вилають і назовуть того лиципірем“ (А. Яворський, с. Дубові-Мехеренці, Козятин. р.). — „Сонце праведне“ (Ст. Трембовицький, с. Нестерварка, Тульчинськ. окр.)

— „Сонце визнають за щось святе. На питання мої, чи шанують сонце, як святе й праведне, селяни мені відповідали: ,А вже-ж признають за сьвяте!‘ Коли я спитав одного селянина, з чого-ж це видко, що люди шанують сонце, як святе, він мені відповів так: ,Коли сонце сходить, на його хрестяцца‘ (с. В'юнище). ,Сонце старѝ люде признають за сьвяте. Це — сьвятѝня‘, так каже одна селянка з с. Загребелля. Друга селянка оповідає: ,На стретеніє проти сонца, як сонечко сходить, набирают сьнігу, вносять у хату, и як сьніг ростане, то буде сьвята вода ,стретенська‘. Як гусі виходять, дак бризькають цією водою. Ноді хто заболіє, то дають ,стретенської‘ водѝ, умивають, напоюють“ [1]) (Ю. О. Виноградський. С. Загребелля, Сосницьк. р. Конотіпськ. окр. Від Марії Прокоп. Сиворакші, 85 р., з хут. Филоновки Сосницьк. р., вдови хлібороба, кол. кріпачки, неписьм.).

Уявління, що сонце відокремлене від гріховного людства й нечистого світу, уявління, що воно є чисте, святе й праведне, пов'язане з уявлінням божого, як з поняттям відокремленого, чистого, святого й праведного. Згідно з цим у народніх віруваннях сонце трактується як прояв божества; воно є образ божої слави, лице боже, всевидяще око боже, слово боже, дзеркало. З наказу божого воно сходить і заходить, виконує накази божі, з ласки божої воно світить і гріє: Бог посилає його. За народніми віруваннями воно є те, через що виявляється божество [2]).

---

[1]) Згідно з цим визначенням сонця, як праведного й чистого, з уявлінням про сонце звязано низку заборон, табу. Для нечистої, грішної людини „заборонене“ є саме сонце; перед сонцем заборонено робити щось нечисте, заборонено повсякденну нечистоту. Зробити щось нечисте, це — заподіяти гріх проти сонця. „Гріх що-небудь соромливе робити, щоб сонце бачило: 1) полових зносин не можна робити при сонці, а коли що, то в будинку, або під деревом; 2) оправлятись — теж гріх, потрібно теж іти в затінок, а коли нема затінку (прим. у чистому полі і т. п.), то обертатись до сонця обличчям, а коли мочити, то до сонця спиною. Лаяти сонце — тяжкий гріх“. (М. П. Савчук. Жуків, Шепет. окр.). Таке саме вірування ми бачимо у гагаузів Бендерського повіту. В одній з казок є епізод „о томъ, что солнце, возвратясь изъ своего обхода вечеромъ домой, плачетъ и жалуется матери на безстыдство деревенскихъ жителей. ,При исполненіи своих естественныхъ надобностей, говоритъ солнце, они нисколько не стыдятся меня, выходя прямо на поле, тогда какъ городскіе жители дѣлаютъ это скрытно‘. Этотъ послѣдній эпизодъ гагаузы не только передаютъ въ сказкѣ, они руководятся имъ и въ дѣйствительной жизни, искренно вѣря, что солнце можетъ стыдиться“. В. А. Машковъ. Гагаузы Бендерскаго уѣзда. Эт. Об. 1901, IV, ст. 53. У великорусів: „Бранить солнце грѣшно“. В. А. Баловъ. Очерки Пошехонья. Вѣрованья. Эт. Об. 1901, IV, ст. 94. У поляків: ніщо погане не повинно бути перед лицем сонця: „Убивши вужа, або-ж иншого гада, треба його прикрити, щоб сонце не світило на нього, бо буде затьмарення“. R. Zawaliński. Przesądy i zabobony. Zb. Wiad., t. XVI, 1892, ст. 255.

[2]) Сонце є боже й у бога, але само воно не є бог. На цьому настоює Karl Beth: Magie u. Religion. Leipzig, 1927, 2. Aufl. Про це маємо й у К. Прейса: Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern. Zschr. f. Ethn., 1922, 1—5, ст. 126—127. Пор. А. Афанасьевъ Поэт. воззр., I, M. 1865, ст. 66.

— „Ушицкій уѣздъ. Солнце есть отблескъ лица Божія, и потому то оно такъ ярко; назначеніе его—освѣщать землю и давать плодородіе". (П. Чубинскій Тр. Эксп., І, 3).— „Винницкій уѣздъ... Солнце называютъ лицемъ Божіимъ" (Чубинскій І. 5). — „Сонце — це обличчя Господа. Господь-Бог ясний, праведний, він нас держить на своїм обличчі, а ми, грішні, не виконуємо його законів. Він скоро розгнівається на нас і скине з себе й ми покотимось у безодню, в пекло, де будем горіти вічно й будемо живі". (Ст. Трембовицький від своєї бабусі с. Нестерварка, Тульч. о., Поділля) — „Сонце лицем божим називають, але це занадто старі, років по 80—90". (Петро Олійник, с. Корюківка, Черніг.). — „Сонце вогняне світило; носить його слово Боже" (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині)[1]. — „Солнце — это образъ славы Божіей" (Київщина, Ив. Савченко, Жив. Стар., 1906, II, 106). Сонце то — „боже дзеркало". (Ibid.). — Холмская Русь... Солнце называютъ окомъ Божіимъ, и такимъ образомъ объясняютъ всевѣдѣніе Божіе" (П. Чубинскій. Тр. экс., І, 3). „Селяни в моїй місцевості і то деякі уявляють собі, що сонце це боже око" (А. Яворський, с. Дубово-Мехеренці, Козятин р. Поділля". — „Сонце то боже світило", „боже сонечко", що ним править сам Бог" (С. Я. Опанасенко, с. Підставки, Гельмязів. р. Черкаськ. окр.).— „Про сонце кажуть, що його посилає Бог. „Бог сьогодні послав нам сонечко", такий вираз чув я од людей, розпитуючи їх за сонце" (Ю. Виноградський. Сосниця Конот. окр.).

Сонце—частина справжнього неба. — „Литинскій уѣздъ. Солнце — это отверстіе, сдѣланное въ облакѣ, через которое мы видимъ небо" (П. Чубинскій. Тр. Экс., І, 3). — „Сонце вважають за маненьку частину справжнього неба" (М. П. Савчук. Шепетівка). — „Свѣтила — отверстія въ небѣ" (В. Ястребовъ. Мат. по этн. Новор. кр., Од. 1894, ст. 3).

Сонце є те, через що Бог дивиться на світ. Тому поруч визначення сонця, як „ока божого", воно зветься також „віконцем божим". „Сонце — боже віконце" В. В. Ивановъ. Ж. и т-во кр-нъ Харьк. губ. Х. 1898, т. І, стор. 461. Сонце — боже віконце також, у дитячих приказках.

Сонце є посланець божий (=ἄγγελος); воно є янгольське: янголи керують сонцем, ведуть його небом; воно є, як свіча, що її носять янголи, як янгольське сяйво. Як посланець, як посередник між Богом і світом, воно стежить за людьми (порівняй попереднє визначення сонця, як ока) і розповідає Богові все, що бачило.

„О солнцѣ существуетъ... понятіе..., что это громадная свѣча, носимая ангелами для освѣщенія земли" (Вінницький повіт, П. Чубинський. Тр. эксп. 1872, т. І, ст. 4). „Сонце уявляють у нас таким способом, що вроді то це янгол взяв свічку і несе уздовж раю і аж до пекла, і там розглядає грішників; це в полудень, як то сонце, кажуть, стоїть на місці[2]), то це янгол стоїть біля пекла і розглядає грішників. Далі іде, вже поспішає до Бога розповісти йому, що він бачив. Це як сонце над вечір і хутко заходи, то це він поспішає так". Г. Бабій. С. Давидківці. Бахматів. р. Проскурів. окр. „Сонцем заправля архангел Гавриїл" (Катеринославщина. И. И. Манжура. Сказки... Харьковъ, 1890, ст. 154). „На Великдень... на сонці видні янголи" (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині). „Є повір'я, що сонцем управля архангел Михаїл" (Ліда Ханчина. Село Олександрівка). „Ангель литить до Бога розповісти, що бачив за цілу ніч. І це його крило так сіяє на весь світ. В полудень він одпочиває, бо дуже поспішав та утомився. Вже під вечір, то прямо біжить до Бога" (Г. Бабій, с. Давидківці, Бахм. р., Проск. о.).

---

[1]) „Солнце на небѣ поддерживается св. Духомъ" Туль. губ. Д. Н. Ушаковъ. М. по нар. вѣр. влкр. Эт. Об. 1896, кн. 2—3, ст. 195.

[2]) Порів. повір'я, занотоване в Чубинського: „Сонечко в полудень не йде по небі, а трохи спочиває; під вечір іде зовсім на спочивання" (Старокостянт. пов. П. Чубинський. Тр. экс., І, ст. 3).

Уявління про сонце, як „чисте“, знайшло собі вираз у протиставленні його „нечистим“. „Нечисті“ не витримують „чистого“. „Темні“ гинуть од „світлого“. „Святе“ знищує „злих“. Антитеза „сонця“ й „чортів“ дуже характеристична для аналізи мітологеми сонця, як своєрідного тематичного розвитку мітологеми „доброго й чистого“. У межах цього протиставлення витворилося уявління про те, що сонце це блиск меча, яким Бог загрожує й знищує нечистих [1]).

„Чорти сонця бояться, як святого й страшенного для них. — Як-би чорти перед ранком не ховались, то днем не тільки вони були-б нестрашні чоловікові, а й чоловік з чортом тоді міг-би зробити, що захоче“ (С. с. Зубовщина, Мирутин, Ганноп. р., Шепет. ок., М. П. Савчук). „Ще сонця бояться відьми, але на Івана Купала вони його вже не так бояться — воно тоді до них більш милосердне, бо в цей день відьми не до півнів, а до самого сходу гуляють, а то часом і в день можуть перекинутись тварюкою й бігти“ (Запис М. П. Савчука. Шепетівка). „Сонце уявляють у нас таким способом, що Бог зганяє чортів з раю, що понаскакувало за цілу ніч. І це його меч так сіяє“ (Г. Бабій. С. Давидківці, Бахм. р. Проскур. о.) [2]).

Погляд, що сонце знищує нечистих, поєднується з доволі поширеним віруванням, що сонце підіймають демони, за одними записами, добрі (янголи), ба навіть і сам Бог, за иншими лихі (чорти), причому, коли чорти викочують сонце, то воно спалює їх.

„Сонце не само сходить, а його піднімають якісь велетні на своїх крилах. Вони дихають на сонце й воно стає теплим і посилає своє тепло скрізь. Велетні це ангели божі“ (Ст. Трембовецький, від бабусі з с. Нестерварки, Тульч. о., Поділля). — „Кажуть, що сонце носить на плечах кріпак Сімсон“. (А. Яворський с. Дубово-Мехеренці, Козятин. р.). — „Коли Бог іде після сніданку подивитися на землю та полюбуватися, то він бере з собою сонце і йде весь час під гору і тягне його. Згори сонце котиться і Бог вертається кругом землі до своєї хати, звідкіля він вийшов“ (Подав А. Пашківський, Біла Церква) [3]). „Щоб чорти не множилися, Бог насилає на них сонце. Чорти збираються завсіди на величезній скалі і сюди надходить сонце: та дуже їх пиче; вони не можуть витримати, схоплюють на дрючки і несуть його по-за хмару, аж у другий кінець, тоб-то на схід. Коли чорти принисуть до сходу, вони його підкидають і воно йде по небу“ (Зап. Тр. Котик, с. Бугшинка, Красн. р., Вінн. о.). — „Пройдя подъ землею, солнце снова является къ намъ, но выйти оттуда своею силою оно не можетъ, а выкатываютъ его черти, которыхъ оно своимъ жаромъ, за каждымъ выходомъ, сожигаетъ большое число“ (Вінницький повіт). — „Солнце обитаетъ въ моряхъ и оттуда восходитъ. При восходѣ его, безчисленное множество чертей поднимаютъ его шестами, такъ какъ они въ ночное время въ моряхъ и въ рѣкахъ не могутъ жить по случаю на-

---

[1]) Цікаве вірування знаходимо в Zb. Wiad. 1878, II (Lud ziemi Dobrzyńskiej): „чорт теж хтів зробити сонце, але не міг; проте вкрав кавалок сонця, з якого й утворив місяць“ (№ 18, ст. 126).

[2]) „Всяка нечисть: чорти, вампіри, відьми бояться сонця і всього, що нагадує про його наближення. Наприклад вампір, коли не встигне сховатись під землю до півнів і почує кукурікання півня, — тріскається і розходиться в повітрі димом. Чорти теж не сміють показатись при світлі сонця і навіть місяця, бо люди побачать, хоч не їх самих, а тіні від їх постатів, і тоді вони (чорти) не можуть зробити людям шкоди“ (Записи С. І. Цвєтка в болгарських колоніях Миколаїв. окр.).

[3]) Пор. переказ про „благочестивого чоловіка“, що „ізпущає сонце на воду, як сонце спадає на вечір, а рано зводить на гору“. „Млр. нар. пред.“ М. Драгоманова, Кіевъ, 1876, ст. 261.

хожденія въ нихъ солнца“ (Житомирський повіт) (П. Чубинскій. Тр. Эксп., І, 4, 7)[1]). „— Старі люди кажуть, що коли буває хмарно, то це є ознакою того, що чорти захотіли полюбоватися сонцем, щоб сонце нагріло їхнє життя, а тому й не викочують. Це буває в чортів занадто рідко“. „Ті, які уявляють сонце, як вогневу кулю, кажуть, що сонце котиться завдяки толчку чортів“ (Петро Олійник, с. Корюківка на Чернігівщині). — „Як умиватися, то не можна тріпати мокрими руками, щоби не бризкали крапки з рук, бо з тих крапок поробляться чорти, котрі будуть котити сонце до гори. Як бризнути ще другий раз, тоді знов будуть чорти і вони можуть завести між собою сварку, бо і одні схотять і другі котити сонце і з цього може виникнути бійка; а за тією бійкою за сонце всі забудуть, то воно може упасти і завалити світ, і всі люди пропадуть. Тому це робити, тріпати мокрими руками — гріх“ (М. Рябий, село Кукавка Могилівськ. окр.)[2]).

Тлумачення сонця, з одного боку, як етичної категорії (сонце — добро, сонце — правда), а з другого боку як посередника між божеством і людством, що через нього божество входить у стосунки з людством, таке тлумачення висовувало на перший план антропоморфічний принцип. Оскільки сонце безпосередньо звязане з людством, остільки можна говорити про антропоморфізацію сонячного уявління. У народніх віруваннях уявління про сонце звязується як-найщільніше з уявлінням про людину, цей звязок набуває рис особливої конкретности і думка про те, що сонце причетне до цього світу, знаходить собі вияв у низці мітологічних переказів. Як ми були зазначили вище, згідно з народніми віруваннями, тільки праведна людина бачить і пізнає сонце; звідсіля аналогічний погляд і що-до сонця: сонце й собі одкриває лице своє перед праведним і закривається, ховається перед грішним. Грішити це „оскверняти“ чисте сонце. Гріх то є скверна перед сонцем: сонце затьмарюється від нечистоти людської й людських гріхів. Наведімо кілька переказів, де оповідається, як сонце реагує на життя праведних та грішних людей.

---

[1]) Надзвичайно своєрідна наївна контамінація двох світоглядів в оповіданні, записаному від малого хлопчика. У цьому оповіданні зберегається уявління про те, що обрій замкнено між двома сусідніми селами (Залізна на сході, та Горлівка на заході), що сонце є людина, що його підіймають на небо, але на місце колишніх „чортів“ сонце підіймають уже на „єропланах“. „Коли сонце сходить, то його піднімають на Горловці єропланами і везуть по небі цілий день. Вечером єроплан сідає за слободою (Залізна), а сонце котять до хлівця, — це починає вечоріть, а потім зачиняють двері — ніч. Бува так, коли дверці не щільні — показуються стовпи на небі. В дванацять часов сонце автонобільом везуть поз Андріївку вп'ять на Горлівку, щоб летіть на небо єропланом“. (Зап. М. І. Коваль од учня 1-ої групи Андріївської школи Петра Худолія, селянина с. Андріївки, Горлів. р, Артемів. о. Донбас).

[2]) Пор. цей запис з опублікованим у Чубинського: „Ушицкій уѣздъ... Когда солнце подходитъ къ востоку, то, по Божьему повелѣнію, подымаютъ его тысяча чертей, ,шатанов', при чемъ солнце совершенно обжигаетъ ихъ, послѣ чего они купаются въ рѣкѣ, оставаясь едва живы и махая руками — пропадаютъ; а изъ той тысячи капель, которыя отряхиваютъ съ себя черти, опять рождается тысяча чертей, которые такъ же подымаютъ солнце, опять обжигаются, купаются, рождаются и т. д. Поэтому неблагоразумно поступаютъ тѣ люди, которые, умываясь, встряхиваютъ руками, ибо сколько упадетъ капель, столько родится чертей“ (І, ст. 11). Вірування, що чорти повстають з крапель див. Вол. Гнатюк. Етногр. мат. з угор. Руси. І. Леґенди і новелї. Львів, 1897. Ет. Зб., III, ст. 3—4, № 2.

Як вірування поширене по всіх селах Шепетів. окр. М. П. Савчук подає такі відомості: „Сонце вважають за розумну істоту. Коли вночі трапився великий злочин, то цілий день сонце не виглядатиме з-за хмари (про злочини для сонця найбільше розказує місяць — брат сонця) [1]). Коли вмре грішна людина, то в день її похорону сонця не буде видко, і погода буде погана, а коли вмре людина спасена, то сонечко світитиме ясно, і буде гарна погода: навіть коли до того затяглася погана погода на довгий день, то в день смерти спасеної людини мусить вияснитись і сонце покажеться принаймні в час похорон“ (М. П. Савчук. Шепетівка. Окр. інсп. нар. освіти). „Подольская губ. Затменія солнца и луны народъ понимаетъ двояко: отъ того, что эти свѣтила закрываются отъ насъ нашими грѣхами, или же, олицетворяя въ солнцѣ и лунѣ мужчину и женщину, утверждаютъ, что они закрываютъ глаза руками, чтобы не видѣть нашихъ грѣховъ“ (Чуб., I, 14). „Солнце то ,Бо́же дзеркало', въ которомъ Богъ видитъ, что дѣлается на землѣ днемъ. Для того Богъ и выставляетъ на день это круглое зеркало, чтобы видѣть всѣ дѣла человѣческія, которыя въ теченіе цѣлаго дня отражаются въ этомъ небесномъ зеркалѣ. Затменіе солнца бываетъ, когда Господь приказываетъ пообчистить это зеркало осквернившееся черезъ отраженіе въ немъ скверныхъ дѣлъ человѣческихъ. Про затменіе солнца простолюдины такъ и выражаются ,перечищаєцьця сонце'“. (Иванъ Савченко. Міросоз н. простол.-малороссовъ. Жив. Стар. 1906, в. II, ст. 106 Київщина) [2]).

Такий звязок уявління про сонце з катартичними уявліннями (ідеєю чистоти й очищення) повинен був на ґрунті магічного світогляду обумовити виникнення певного циклу магічно-катартичних сонячних уявлінь. Для людини магічного світогляду сонце, як чисте, є не тільки вища й ідеальна абстрактна норма людського поводження, а передусім і в першу чергу конкретний засіб здійснити, ствердити свою чистоту. Сонце є засіб очищення. Через сонце людина здійснює свою очищеність. Звідсіля роля сонця в магічних заговорах і замовленнях.

Підкреслюючи катартичне й магічне значіння сонця, як фактору очищення й чарівної сили, ми утримуємось від астрономічних концепцій. Астральний міт у тих рамцях, що їх ми зазначили, не є ані астрономічний, ані астрологічний міт. Не можна, розуміється, одкидати елементів астрологізму в астральному міті, але те, що дають Древс і Фріз, це зловживання астрологічними тлумаченнями: у них всенька грецька й юдейська мітологія це — астрологічний міт: A. Drews. Der Sternhimmel in d. Dicht. u. Rel. d. alt. Völker u. d. Christ. Jena, 1923; Carl Fries. D. gr. Götter u. Heroen. Vom astralmyth. Standpunkt... Berlin. Цілком фантастична спроба проф. І. Менрада дати „зодіякальне“ тлумачення Одисеєвих мандрівок, а самого Одисея, як сонячного бога (D. Urmythus d. Odyssee. München. 1910).

---

[1]) Порівняймо великоруський переказ з Рязанщини. „Солнце и луна сходятся передъ разсвѣтомъ: луна разсказываетъ солнцу, какъ прошла ночь; если хорошо — солнце радуется и день ясный, иначе солнце печалится — и днемъ облачно“. Д. Ушаковъ. Мат. по нар. вѣр. влкр. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195.

[2]) Це вірування, що сонце радіє, коли бачить праведну людину, і затьмарюється, бачивши гріх, входить, як складовий елемент, у казки, де оповідається про подорож людини до сонця. У цих казках запитання, чому сонце „весело сходи і весело на полудинь, а смутно заходи“, стає за prima movens сюжетного побудування даної казки: герой їде до сонця спеціяльно, щоб за це довідатись. „Льуде рано фальат сьвіт, йак сонце сходи, кожен сьа умийи і ученаш угори і дьакуйи Богові, шо переночуваў, — то я, — відповідає сонце,—льудям весело сьвічу рано“. (Осип Роздольський. Гал. нар. казки. Львів. 1899. Етн. Зб. VII, ст. 126, № 62).

Звязок уявління про „сонце“ з уявлінням про „чисте“, „святе“ й „праведне“ найяскравіш висловлюється в заговорах і замовленнях. Коли треба „очистити“ людину, то примовляють до сонця, світа. У цікавій „примівці від усякої слабости“, записаній у Залучу над Збручем, ми знаходимо таке-от примовляння до „світа“. В основі зазначеної „примівки“ лежить порівняння з „світом ясним“. „Як нам Господь Бог дали сьвіт ясний, красний, милий, любий, веселий“, так і знахарка має „ту особу очистити, оборонити від усего злого, від неочищености, від недуги тяжкої, лихої, нещасної“ [1]). Порівняння з „ясним світом“ за типовою для заговорів порівняною формулою „як-так“ використовується для протиставлення „душ очищених, ушанованих, пану Богу відданих“ „душі неочищеній, неушанованій, пану Богу не відданій, нечистому записаній“.

Магічна практика заговорів використовує образ „сонячної чистоти“, щоб ствердити сонячну якість людини. Людина повинна бути така, як сонце: ідея уподібнення сонцю лежить в основі тих двох заговорів, що ми їх знаходимо в „Трудахъ“ Чубинського. „Треба вийти в ранці, чуть стане сонце сходить і тоді, як не буде хмарно на дворі, стать перед сонцем і казать: — ‚Добрый день тобі, сонечко яснеє. Ти святе, ти ясне-прекрасне; ти чисте, величне й поважне; ти освіщаєш гори і долини і високії могили, — освіти мене, рабу божу перед панами, перед попами, перед царями, перед усіїм миром християнським: добротою, красотою, любощами й милощами; щоб не було ні любішої, ні милішої од раби божої нарожденої, хрещеної, молитв'яної N. Яке ти ясне, величне, прекрасне, щоб і я така була ясна, велична, прекрасна перед усім миром християнським на віки віків амінь [2])‘“. Аналогічне побажання бути такою, як сонце, висловлене в заговорі з Проскурівського повіту: „Сонечко ясне, красне, освічаєш гори, долини, освіти моє личко, щоби моє личко було ясне-красне, як сонечко [3])“:

---

[1]) „Примівка від усякої слабости“. (В Залучу над Збручем записав Л. Порубальський). Етноґрафічний Збірник, т. V. У Львові, 1898, стор. 98—105. У великорусів: „Бѣлый свѣтъ красно солнышко дожидается, радуется и веселится. Такъ меня, рабу такую-то, дожидался, радовался и веселился“. И. П. Сахаровъ. Сказ. р. нар. Р. нар. игры, загадки, присловья... СПБ. 1885, ст. 73. Пор. також аналогічні заговори XVII в., Буслаєвъ Ист. Хрест. 1853 та XVIII в., Изв. Ак. 1902. 4. 253 з Вологди, наведені в Мансікки Ueber russ. Zauberformeln. Helsingfors, 1909, ст. 130. Окрім групи заговорів типу „quomodo sol“, „...як сонце...“ (Манс., ст. 94), треба вказати на групу українських заговорів, де той, що замовляє, „освіщає себе сонцем“ або-ж, ідучи на суд, підперезує себе сонцем, див. V. Mansikka, op. cit, ст. 150, 152. Як зазначає Мансікка, „одягання в сонячне світло трапляється в заговорах проти ворогів“ (153). Цікаві латинські, черемиські й вотяцькі паралелі до quomodo формул у любовних заговорах наводить М. на ст. 503—4.

[2]) Канівський повіт. П. П. Чубинскій. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій край. Т. I, СПБ., 1872, стор. 93. Звертаємо увагу на зворіт і на те значіння, що надається тут дієслову освітити: „Ти освіщаєш..., — освіти мене... добротою, красотою, любощами“... Сонце „освіщає“ людину добротою й вродою. Цитовано у Ф. Волкова, „Укр. народъ“, т. II, стор. 612. Світити в значінні освятити.

[3]) Ibid. За віруваннями в білорусів, коли бачити вісні сонце, то це бог освячує людину. „Солнце видѣть — хорошо; восходъ солнца — дуже хорошо: освѣщаець цябе Го-

Ці заговори й їхню магічну практику треба мати на увазі, коли ми обмірковуємо процес антропоморфізації солярного уявління [1]). У заговорах надзвичайно виразно підкреслено певність народу, що людина може перетворитися в сонце, уподобитися йому, бути така як сонце, здійснити в собі сонячну природу. Магічна практика заговорів стверджує магічну ідею „людини-сонця“ [2]). Заговори надають солярному мітові значіння практичного чинника, вносять у нього принцип магічного натуралізму. Звідсіля недалеко й до розвитку переказів про таке магічне обернення людини в сонце і про солярне, сонячне походження людини.

Народні вірування кажуть про астрально-солярне походження людини. У поданому далі переказі з Гуцульщини ми маємо твердження про „сонячну“ природу людини: доля людини звязується з уявлінням про сонце. Життя людини, її народження й смерть — то відхід од сонця й поворіт до сонця. Всеньке життя людське то змагання повернутися до свого початкового джерела, з'єднатися знов з сонцем: народитися — відірватися од сонця, вмерти — повернутися до сонця. „Сонце було зразу дуже велике; від коли люде настали, від того часу воно зменшувало ся, бо як лише чоловік народить ся, то відриває ся кусень сонця, з якого повстає зьвізда, а як чоловік умирає, то єго зьвізда гасне й паде; часом паде багато зьвізд, се показує, що є десь на сьвіті великий помір. Коли померлий був праведний чоловік, то зьвізда вертає до сонця, а як ні, то паде у сьвіт. Із таких зьвізд, що гаснуть, як умирає неправедний чоловік, і падуть, не вертаючи до сонця, повстає місяць“ [3]).

споль. Е. Романовъ. Опытъ Бѣлор. нар. снотолкователя. Этн. Об., 1889, кн. III, ст. 57. Пор. Е. Ляцкій. Мат. для нар. снотолк. Минск. г. Эт. Об., 1898, № 1 ст. 141.

[1]) „Мнѣ кажется, основную форму заговора лучше опредѣлить такъ: это — словесное изображеніе сравненія даннаго или нарочно произведеннаго явленія съ желаннымъ, имѣющее цѣлью произвести это послѣднее“. А. Потебня. Малор. нар. пѣсня, по списку XVI в. Відб. з „Филологическихъ Записокъ“, Воронежъ, 1877, стор. 21. Причому „дѣйствіе, сопровождающее заговоръ, представляетъ простѣйшую форму чаръ“ (Ib., ст. 23). Подаючи цю цитату з Потебні, де яскраво зазначено чарівний природній характер заговорів, ми хочемо підкреслити натуралістичний магізм ідеї уподібнення сонцеві в заговорах: жінка чи дівчина справді хоче „облещись в сонце“. Віра, що це справді може статися, ідея реальности цього „преображенія“, свідчать за те, що в наслідок заперечення реальности, позитивно даної, витворилося уявління про иншу магічну обернену реальність, що згідно з нею між сонцем і людиною можна поставити знак рівности. Позитивно уявлену річ знецінено й відкинено; натомість висунуто ідею перевернено ї речи, думку про те, що людина може магічно „преобразитися“.

[2]) Про те, що існує вірування, начеб-то магічна сила людини зміцнюється підо впливом сонця, — пише P. A. Erdland. Die Marshall-Insulaner. Leben u. Sitte, Sinn u. Religion eines Sudsee-Volkes. Münster. 1914, ст. 332. Ethnol. Bibl. Anthropos, B. II, H. 1.

[3]) Володимир Шухевич. Гуцульщина, IV часть. Матеріяли до українсько-руської етнольоґії, т. VII, Львів, 1904, стор. 4. Пор.: „Звѣзды — праведники, сколько звѣздъ — столько и святыхъ“ Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195 Вяз. у., Смол. губ. „Луцкій уѣздъ. Звѣзды — „діти сонця“, неразрывно связанныя съ человѣкомъ“. Житомирскій уѣздъ. „Звѣзды одни считаютъ дѣтьми солнца, другіе — душами умершихъ“. Чуб. Тр. эксп., I, 14.

Думка про сонячну природу людини набуває етичного характеру: тільки праведний вертається до сонця; грішні „падуть, не вертаючи до сонця“. Етичне уявління про праведність звязується нерозривно з уявлінням про сонце: праведні люди це люди, що ствердили свою „початкову сонячність“. Ідея про „людину, що є як сонце“ то й єсть етична ідея „праведности“.

Магічна практика заговорів, магічних обрядів та формул доводить, що оповідання за людину, котра подорожує до сонця й стає сонцем, повинні були мати конкретне магічно-натуралістичне тлумачення й значіння. Звідсіля й висновок: людина, що за життя робилася сонцем, стверджувала свою сонячність, що призвичаїлася уподібнюватися сонцеві, вона так само й після смерти з'єднується з сонцем, повертається до сонця. Оскільки-ж до того магічна ідея уподібнення сонцеві має етичний характер, мова мовиться про уподібнення праведному сонцеві, то на цьому ґрунті з'являється гадка, що людина, яка в цьому світі досягла праведности, як-от праведне є сонце, після смерти повертається до сонця. Припущення „сонячної, праведної смерти“, що нею вмирає людина, можливе для людини, яка ще за життя призвичаїлася культивувати сонячну праведність. У цій солярній концепції смерти, візій, праведности, де всі ці поняття щільно між собою пов'язані, ідея праведної смерти є разом з тим ідея про солярну смерть: смерть праведної людини є сонячна смерть, поворіт до сонця.

Вірування, що людина може обертатися в сонце, засвоювати сонячні прикмети, це вірування, що в заговорах і катартиці („чистий, як чисте сонце“) обмежується сферою індивідуальною, переноситься так само і в сферу ширших загально-людських і космологічних вірувань. Уявління індивідуалістичне „людина, як сонце“ передбачає, що є протилежне космічне уявління: „сонце, як людина“ [1]). Коли доля людини космічна, сонячна, коли в солярній, сонячній рецепції доля людини проєктується в глибини космічної світобудівлі, то, очевидячки, цілком послідовно повинно було з'явитися аналогічне уявління про людську природу космічних явищ. Від космологічного антропоморфізму, що знайшов собі вираз у трактуванні людської природи, як солярної („кусень сонця“, див. вище), послідовний перехід і до антропоморфічної космології, що згідно з нею сонце ототожнюється з людиною: сонце є чоловік або-ж жінка, панна, то-що [2]). Ідея про уподібнення людини сонцеві, ге-

---

[1]) Про мотив „людина-сонце“ згадує K. Th. Preuss: D. oberste Gottheit d. Naturvölker, Zschr. f. Ethnol., 1925, 1—5, ст. 127.

[2]) Див. Чубинського: „Новогр.-Вол. у... Солнце олицетворяется въ видѣ женщины“ (I. 3). Про мітологему „сонце-дівчина“ див. Н. И. Коробка: „Чудесное дерево и вѣщая птица“ (Жив. Стар., 1910, в. IV, ст. 301—2). „Старі й середнього віку люди кажуть, що сонце це є голова однієї панни і коли вона дише, то цим нагріває повітря і нашу землю. Хто уявляє сонце, як обличчя панни, той каже, що воно ходить ногами чоловіка, якого проковтнуло. Казка. Жив на світі один чоловік. Цей чоловік харчувався тільки тим, що піймав рибку, чи застрелить зайця, а може й утку. Полюванням він займався через те, що ні з чого було жить; не мав на землі нічогісінько, крім рушниці. Один раз пішов він

ліоморфічне уявління про „людину-сонце“, з'являючися на ґрунті магічної практики заговорів, неминуче провадить до припущення антропоморфічного уявління „сонце — то є людина“.

Народня космологія антропологічна; макрокосм у народніх віруваннях трактують як мікрокосм (див. ст. 113), сонце тлумачать, як живу істоту [1]). На цьому припущенні, на ототожненні людини й сонця збудовано і магічну практику заговорних формул, і фабульний розвиток казкових сюжетів. Персоніфікаційні уявління заговорів щільно звязані з персоніфікаційними уявліннями казок. Вказуючи на факт цього щільного звязку, ми, проте, повинні пам'ятати, що персоніфікаційне уявління втрачає у казці свою початкову магічну мотивацію й опрацьовується, перероблюється згідно з формальними завданнями даного казкового сюжету.

„Солнце представляется, — пише Ф. Вовк, — въ человѣческомъ образѣ: оно живетъ тамъ, гдѣ земля сходится съ небомъ, имѣетъ мать

полювати на зайців: пішов дак ще було темно. Ходив по зарослях, по болотах, а потім вийшов на поле. Тільки вийшов, зараз почала викочуватись п а н н а-сонце. Вперше вона гріла слабо, а як тільки подніматись, то рот ставав більшим і більшим і накінець так розкрила, що не видно носа, ні очей, ні ушей. В цей мент чоловік-охотник стояв коло самої панни-сонця. І вона, розкриваючи свій рот, торкнулася чоловіка, а щоб він не мешав, вона взяла да й заховала до свого величезного рота“. (Записав од баби, коли вона розказувала свойому онукові, Петро Олійник. с. Корюківка на Чернігівщині).

Уявління про сонце-дівчину у вірмен (Ф. Е. Д ж е й р а н о в ъ. Вѣр. армянъ Елиз. губ. Этн. Обозр., 1900, № 2, ст. 169); у гагаузів: „гюн-ана, ай-боба“, сонце-мати, місяць-батько, В. А. М о ш к о в ъ. Гагаузы Бендер. у. Эт. Об., 1901, IV, ст. 53. У німців: „Сонце шанують, як Frau Sonne і раніш означали, як „радісну, любу, милу жінку-сонце“. A. W u t t k e. D. deutsche Volksaberglaube d. Gegenwart. 4 Aufl., Leipzig, 1925, ст. 13. У великоруській поезії, див. В л. К а р п о в ъ. Техн. пріемы т-ва въ влкр. поэзіи. Эт. Об., 1898, № 3. У білорусів: М. Д о в н а р ъ - З а п о л ь с к і й: Изслѣд. и статьи, т. I, Кіевъ, 1909. „Солнышко и мѣсяцъ въ бѣлор. свадеб. поэзіи“, ст. 346—352. Див. А ф а н а с ь е в ъ. Поэт. воззр... I, 1865, ст. 71.

[1]) Уявління про „сонце-людину“ то загально поширене уявління. „Солнце въ сказкахъ г а г а у з о в ъ представляется живымъ существомъ, мужчиной, имѣющимъ отца и мать. Въ одной изъ сказокъ его носитъ ежедневно по свѣту на рукахъ работникъ солнцева отца: завтракъ работнику приноситъ св. Илья, а обѣдъ св. Петръ. При этомъ предполагается три пути, по которымъ ходитъ работникъ: чѣмъ выше онъ идетъ, тѣмъ солнце слабѣе грѣетъ, а по самому нижнему пути сжигаетъ всѣ сады и изсушаетъ колодцы“. В. А. М о ш к о в ъ. Гагаузы Бендерскаго у. Эт. Об. 1901, IV, 53. „Сонце й місяць уважаються за живі істоти, що мають родичів“. St. C i c z e w s k i, Lud rol.-górn. z okolic Sławkowa w pow. Olkuskim Zb. Wiad. Kraków. 1887, t. XI, ст. 3. № 9. „Сонце досить часто в уявлінні болгар фігурує в образі людини, чарівного юнака, в болгарських казках і піснях. В одній з казок: ‚Іленка й Тодор‘, записана мною в с. Тернівці Миколаїв. окр., сонце вратовує Іленку від хижаків, піднявши її на небо, а там її побачив царський син, переконує її злізти, забирає до себе і одружується з нею; але це місце казки переказується і инакше: ‚Іленка‘, боячись хижаків, вилазить на дерево і сяє звідти, як сонце. (Варіянти казки; Д е р ж а в и н ъ. Бол. колон. на югѣ Россіи. Арнауд. „Българ. нар. прик.“ Сборн. за народ. ум. кн. XXI 1905 г. Переглянувши всі казки, зміст яких передає Арнаудов у своїй праці: „Български народни приказки“. Сб. Нар. Ум. XXI—1905 р., я знайшов три казки, де сонце малюється в образі людини, № 58, № 51, № 68“. Подав С. І. Цветко, Одеса).

и сестру и похищаетъ себѣ жену у людей; совершая свой ежедневный обходъ неба, оно одѣвается въ ризу, испускающую свѣтъ и теплоту“ [1]). Сонце уявляють собі, як чоловіка з ясним обличчям, промені якого освітлюють цілий світ (Вінницький повіт) [2]). „Сонце вечером ховається в хороми, там вечерає, відпочиває і на ранок підземним ходом виходить на другий кінець землі і знову робить свій круг (оглядає землю“). (С. Зубовщина, Ганнопільськ. р., Шепет. окр. М. П. Савчук). Ці перекази мають характер сюжетної схеми, що вона в тих чи инших поєднаннях і варіянтах обростає низкою відповідних, споріднених мотивів. Уявління про „людину-сонце“ розвивається в казках у звязку з такими мотивами, як от мотив про сонячну матір, мотив про сонячну дочку [3]), мотив про те, як сонце краде дівчину собі за жінку [4]), мотив подорожи людини до сонця й т. и. [5]). Цей останній мотив подорожи до сонця особливо поширений у казках. Власне кажучи, можна було-б говорити, що сонячна тематика казок розкривається в розвитку мотиву подорожи. При цьому варт відзначити, що казки про подорож героєву до сонця звязано з есхатологічною тематикою різних „хожденій на той світ“. Герой, мандруючи до сонця, потрапляє „на той світ“, — бо-ж сонце вночі перебуває на тому світі, — і там він бачить людей засуджених за різні гріхи на вічні муки („поки світ“). Ці засуджені люди [6]) доручають героєві довідатися у сонця,

---

[1]) Укр. нар., 1916, т. II, ст. 597. Пор. Чуб., Тр. эксп., I, ст. 6.

[2]) Чубинський, Тр. эксп., I, ст. 4.

[3]) У Чубинського, Тр. эксп., т. II, ст. 7—11: „Про сонце, море, Юрія і Петра“ (№ 1); „Про хлопця-сироту“ (№ 2), ст. 11—14. У Рудченка Нар. ю-р. сказки. К. 1863, I. ст. 89—99: „Безщасний Іван“.

[4]) Мотив крадіжки дівчини в казках з сонячною тематикою розглядає Loewenthal: Zur Mythologie des jungen Helden. Zschr. f. Ethn., B. 50, 1918, ст. 45. Цікаве повір'я пов'язане з росою, що спадає вранці на сході сонця, занотував Тр. Котик (с. Бушинка, Краснян. р., Вінн. окр.): „Селянство вірить, що коли сонце сходить, то в якомунебудь селі повинна пропасти дівчина, а за нею дуже плачуть і ось це приміняють до того, що роса спадає“.

[5]) Мотив подорожи чоловіка до сонця поєднується в укр. казках з темою запитань і відповідів, як от, приміром, у казці що її записав Осип Роздольський „Березовий і його подорож до сонця“ парубкові дається доручення спитати сонця, „дльа-чого воно весело рано сходи, а весело на полудень таґже пригрівайи, а смутно у вечері заходи і темно“ Осип Роздольський. Гал. нар. казки. Львів 1899, Етн. Зб., VII, № 62. Маємо варіянти запитання: „чому воно хороше сходи і йак спочивайи“. Етноґр. Зб., т. I, Львів 1895, № 1, ст. 3, у Чубинського Тр. Эксп., II, 1878, ст. 14: „чого сонце таке червоне сходить, а синє заходить?“; у Чуб. II, № 76, ст. 293: чого колись сонце сходило рано та красно, а тепер пізно та біло“. Порів. у М. Максимовича: Дни и мѣсяцы укр. селянина, Собр. соч., т. II. К., 1877, ст. 516. Пор. Г. Стрижевскій. Сборникъ малор. сказокъ, 1905, Кіевъ, № 4, ст. 9—13.

[6]) Мірошник, що „фальшиво жийи і на чуже мисли“ і те „ни можеть сьа ныґди ныц доробити“; дівка, що осліпла за материн гріх (Роздольс. № 1, № 21, № 62); дівчата, що голими ногами по камені лазять; чоловік, що почуває завсіди згагу й не може напитись, що покараний за те, що не дав подорожньому води; чоловік, що біга по терну, бо не пустив до себе людей ночувати (Чуб. II, № 2); чоловік і жінка, засуджені ловити пару голубів і ніколи не піймати, бо пару дітей своїх загубили; шинкарка, що з колодязи в колодязь перелива, бо колись кому перелле, а кому не долле (Чуб. II, № 76).

за що їх покарано й як довго терпітимуть вони муки [1]). Пеклом йде людина до сонця.

У народніх переказах виразнісінько підкреслено звязок сонця з тим світом, з хтонічними уявліннями. „Грубешовскій уѣздъ... Солнце при своемъ заходѣ опускается въ другой міръ, который находится подъ землею“ (Чуб. I, 3). „Ушицкій уѣздъ... Заходящее солнце опускается въ море, которое окружаетъ землю... Подъ землею же находится другой міръ, который солнце освѣщаетъ, и дѣлаетъ тамъ день, а у насъ ночь“ (Чуб. I. 11).

„Солнце погружается въ море“ (Туль. губ.); „уходитъ вечеромъ въ другой свѣтъ“ (Рязан. губ.); „ночью уходить подъ землю“ (Ряз. г.). Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195. За польськими віруваннями „пекло знаходиться під землею; там, де заходить сонце — czyściec“ Zyg. Wierzchowski. Mat. etn. z pow. Tarnobrz. i Nisk. w Galicyi Zb. Wiad. XIV, 1890. № 1. „Сонце на вечір ховається до якогось незнаного великого моря“ A. Petrow. Lud ziemi Dobrzyńskiej, Zb. Wiad., Kraków, 1878, II, ст. 126, № 15.

Так уявління про сонце, як про праведного праотця всього живого [2]), первопочаток, з якого походить людство, уявління, яскраво висловлене в наведеному гуцульському міті, звязується з хтонічними уявліннями. Сонце-ж бо не тільки є первопочаток сущого, але й місце, куди все повертається, куди йдуть і де мають перебувати душі померлих праведників („рай“). Згідно з цим сонце уявляється, як житло мерців. „Коли душа людини, пише проф. В. П. Клінґер, є огонь, то потойбічне царство, як житло, повинно було зробитися житлом огню. Звідсіля величезна роля огню в переказах про царство померлих, така характеристична для есхатології давніх, нових европейських, ба навіть екзотичних народів [3])“.

На початку цього нарису ми були відзначили, що в народніх віруваннях видиме сонце протиставиться невидимому „божому“ сонцеві. Це невидиме сонце, що „грає“ на Великдень і на Купайла, можуть бачити тільки праведні. Поняття про праведність у народніх віруваннях не є абстрактна моральна схема, а певне переживання, що передбачає

---

[1]) Варіянт казки про мандрівку до сонця (казку „Про хлопця сироту“ опублікував Чубинський, т. II, № 2) певне вказує, що дія діється „на тім світі“: „це чоловіка Бог на тім світі покарав“ (ст. 13).

[2]) Про „Vaterbedeutung der Sonne“, в психоаналітичній концепції див.: Dr. J. Harnik, Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühle. Imago. B. XI. 1925. Wien, H. 1—2, ст. 57; див. також: C. Nimuendaju-Unkel. Religion der Apapocúva-Guarani. Zschr. f. Ethn., 1914, ст. 330 і 331.

[3]) Животное въ ант. и совр. суевѣріи. Кіевъ. 1914, ст. 308. Заслуговує на увагу думка А. Дитериха (Nekyia), що огонь потойбічної країни то відбиток орфічної теорії, котра приписувала цьому огню катартичне значіння (Ibid, ст. 309). Н. І. Коробка робить спробу з'ясувати звязок уявління про сонце з хтонічними уявліннями. („Чудесное дерево и вѣщая птица“. Жив. Стар. 1910, IV, стор. 301). Про те, що поняття про потойбічну країну звязане з уявлінням про країну сонця й країну мертвих та ненароджених, див. John Loewenthal, Zur mythologie des jungen Helden. Zschr. f. Ethn., 1918, B. 50, ст. 43. Про „связь солнца съ судьбою“, А. Афанасьевъ. Поэт. воззр. славянъ... М. 1865, ст. 67.

низку аскетичних вправ і участь у культі. Переживання праведности звязується з побаченням невидимого сонця, причому це „побачення праведним сонця“ попереджається відповідною аскетично-культовою підготівлею: піст, каяття, очищення. Тільки в наслідок цієї підготівлі можливі, як вірить народ, сонячні візії, сонячне осяяння, побачення видимого сонця, як невидимого. Людина, щоб мати сонячні візії, повинна перейти через довгу низку попередніх аскетичних „вправ“. Довівши себе до найвищого напруження довгим утриманням од їжі, а найостаннішими днями навіть повним голодуванням, під враженням очистильних обрядів, сприйняття містичної їжі, слухання оповідань про страждання, смерть і воскресіння Бога, що підказують тематичну асоціяцію „сонця“ й „Бога“, людина приходить у такий стан, що вона має ілюзію сонячного побачення й схоплення. За народнім віруванням великодній ритуальний цикл закінчується побаченням світла, сонячною візією [1]). Сублімація неврозів, спеціяльно культивованих через низку навмисне вжитих до того засобів, забезпечує за мітологічними уявліннями специфічну магічну дійсність переверненої негативної реальности.

„Старі люде кажуть, що сонце на Паску, на первий день як сходить, то міняється всякими фарбами. Це через те, що воно радується цьому дню. І кажуть: хто побачить, як воно міняється, то це праведна людина“ (Зап. Є. Клочкова від бабусі 63 р., с. Ядлівка, Чернігівщина). „Від батька й від других чув, що на Великдень, на перший день як то буває ясно. Так сонце радісно сходе, що ніби-то аж іскорки скакають, так і воно висилиця, що Христос воскрес“ (Ом. Кашарайло, с. Лагарі 2, Вознесен. р., Микол. окр.). — „На Великдень, коли посвятять паску, приходять до дому, начинають їсти. Пообідають ще не розвидняєця, тоді виходять на двір, дивляться на сонце. Коли сонце сходи і нима ніякої хмари, то сонце міняється: то зелене, то синє, то чирвоне. То люде кажуть, що то так Господь Бог дає“. (Трохим Бузулюк, с. Давидківці, Бахматів. р., Проскурівськ. окр.). — „На Великдень сонце ‚радується‘, ‚грає‘, ‚міняється‘, буває різнокольорове й на йому видні янголи й хрести“ (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині). — „Повір'я про сонце на Великдень є, в які вірять усі: молоді й старі. Кажуть так: як тільки починають ходити ніччю кругом церкви, то зараз на сході з'являється сонце. Воно то підскочить у верх, то на низ. Світить різними кольорами. Хмари, за якими знаходиться сонце, стають схожими на планети, між якими сонце головою. Називають: „сонце позбирало всі планети й веселиться в честь великого свята“. (Зап. П. Олійник, с. Корюківка, Черніг.). „На Великдень сонце грає, а це означає, що буде врожай“ (Зап. А. П. Курило від Я. Супруна, с. Н. Олександрівка, Мелитоп. о., на Катерин.). — „Є в нашій місцевості повір'я, що на Великдень сонце грає, себ-то, коли сходить, то міняє свій колір (‚грає різними фарбами‘) „(І. Павловський. Ніжень) [2]),

[1]) Про побачення світла див. Гэтчъ. Эллинизмъ и христіанство, ст. 138. Про звязок катартики, галюцинаційного візіонерства, невротичного екстазу, наркотичних засобів, що зміцнюють уявління про чарівну чинність магічних дій у сонячному культі, див. W. Wundt, Mythus u. Religion, I, ст. 402. На ґрунті цих невротичних візій розвивається магічне поняття иншого й зміненого, і це поняття пристосовується в даному разі до вірувань у сонце. Про засоби викликати екстатичні візії й про сонячне осяяння (споглядання небесного світла) в наслідок уживання різних засобів див. Th. Achelis. Die Exstase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin. 1902, ст. 23, 76, 87.

[2]) Див. також: В. В. Ивановъ Ж. и т-во кр. Харьк. губ., 1898, I, 261. „Солнце играетъ на Свѣтлое воскресенье“ (Эт. Обозр. 1896, кн. 2—3, ст. 195, Вяз. у. Смол. губ.). „В самий день Великої ночи сонце тричі підскакує перед заходом“ Zb. Wiad., 1877,

„Що сонце на Великдень ‚грає‘, буває не таке, як звичайно, про це в нашій місцевості ‚всім відомо‘. Здається, мало перебільшу, коли скажу, що треба шукати такого селянина, що він инакше думає. Про подібні явища в инші дні (прим., на Купайла) чувати від селян не доводилось. Про великоднє-ж сонце (коли са́ме воно зійде) селяне оповідають у нас так: ‚Як посвятять паски вельми рано да встане сонце, да наче мигтить, то й кажуть „Оце сонце радуєцца!“, а, буває сонця нема, то й кажуть: „и сонце не радуєцца!“ (9. II. 1927 р. с. Загребеллє). „Сонце на Великдень ‚ликуецца‘, ‚миняєцца‘, буильше й менше робицца, угору пуднимаєцца и вниз спускаєцца“ (9—II—1927 р. с. Загребеллє). „На Великдень сонце ‚йграє‘ разними цвитами: и жовтим, и зеленим, и разними цвитами, шатаєцца в разни боки: и вгору, и вниз, и в сторони“ (10—II—1927 р. с. В'юнище). „Як сонце сходить на Великдень, то воно ‚миняєцца‘, робицца зелене, коричневе, разних цвитуив, разними цвитами ‚убираєцца‘. (10—II—1927 р. с. В'юнище). Подібні вирази я чув від многих селян, які до того-ж додавали, що все це бачили своїми очима“. Юрій Виноградський, м. Сосниця.

„На Купайла рано удосвіта виходять на двір, вилазять на дерево так, щоб було витко сонічко й дивляться на сонічко, як буде купаться. Кажуть, що виходить чоловік видно на сонічку і що тіки сонічко підійде і назад гопуститься, так три рази потім чоловік бире це сонічко, якесь корито і обливає його, хлюпає на него воду. Воно омивається, то тоді дуже гріє, як підійде на небо [1]). (Трохим Бузулюк, с. Давидківці, Бахматів. р., Проскур. ок.) — „На Івана Купала сонце купається раненько (рано вставши, можна побачити), а вечором грає“ (М. П. Савчук. Шепетівка). — „Кажуть, що сонце грає 23 червня. Грає таким чином, що розходиться, то зходиться і говорять, що купається (уконується в воду)“. (С. Юрков. Бровари, Київщина). — „На Івана Купайла сонце купається ніби так: коли воно сходить, то непремінно будут хмарки; сонце то сховаїться в хмари, то ізнов вигляне, кажуть — це воно купається“ (А. Яворський, с. Дубово-Мехеренці, Козятинськ. р.). — „На сьвятого Івана Купайла купає ся сонце“. „На Купайла сонце завсїгди сходить ясно, хоть би тілько на хвилю виграє“ (Ів. Франко. Людові вірування на Підгір'ю. Етноґр. Збірн., т. V, Львів, 1898, ст. 206. Пор. Його-ж. Апокріфи. Памятки у.-р. мови й л-ри. Львів, т. II, ст. 106, Tederowski, Lud Białoruski. Kraków, 1897, 385. Петрушевичъ Общер. дневникъ, Львовъ, 1866, ст. 56).

„Майже по всьому нашому краю люде вважають, що сонце на Купайла купається. І скрізь перед Купайлом можна почути, як говорать, що сонце буде купатися, і умовляються йти вранці на гору за село. Повертаючись до дому розказують, що бачили, як сонце зійшло за гори і підійшло над обрій, де узялись малі хмарки і сонце почало купатись. Говорать, що воно опуститься в ту хмарку і вмить виплева і струситься ніби-то зтріпалось від води, що стоїть у хмарі. А бачуть лише ті, що праведні, грішні бачити не можуть“. (Василь Гонтар. Село Каїтанівка, Мястківськ. р., Тульчин. окр., Поділля) [2]).

У цій розвідці своїй ми не торкаємося аналізи казкових сюжетів, де фігурує сонце. Дослід розвитку певного сюжета з сонячною тематикою (прим., мандрівка героя до сонця) повинен стати за предмет окремої розвідки або-ж навіть і кількох розвідок. Спробу по-

---

т. II, ст. 126. № 16. У німців: A. Wuttke. D. dtsch. Volksabergl. d. G, 1925, ст. 71—2, § 83, пор. ст. 78, § 91. У гагаузів, op. cit., Эт. Об. 1901, 4, ст. 53; у сербів, Караджіч, Обычаи...

[1]) „По народному представленію мать солнца — это заря — зарница, ежедневно купающая утомившееся и запыленное солнце и затѣмъ отпускающая его обновленнымъ и сіяющимъ (Опытъ Ист. Обозр. Русск. Слов. О. Милл. I, 31). Цит. за А. Баловим. Жив. Ст. 1896, в. I, ст. 136. „Солнце ходитъ вокругъ земли, погружаясь вечеромъ въ море, чтобъ, выкупавшись, появиться снова яснымъ“. Туль. губ. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195.

[2]) Тульська губ. И. П. Сахаровъ. Сказ. р. нар. Нар. дневникъ. СПБ. 1885, ст. 94. Празд. и обр., ст. 173—4. Гроднен. губ. П. Д. Шейнъ. Мат. для изуч. быта и языка р. нас. сѣв.-зап. края, т. I, ч. I. ст. 218.

дати сюжетну аналізу сонячного міту на ґрунті широкого порівняного матеріялу зробив Лео Фробеніус у своїй праці: „Das Zeitalter des Sonnengottes“, Berlin, 1904 (ст. VIII+420), де він розглянув скількись казкових мотивів: Der Sonnengott im Hisehbauch, Cöttinen, Riesen (Ogren). Проте ледві чи можна згодитися з Фробеніусом, що тлумачить такі перекази, як от перекази типу біблійної легенди про Іону в череві китовому, як міт про сонце, про сонячний схід та захід. Знов-же, ледві чи можна пристати й на Фрезерову спробу тлумачити казки з сонячною тематикою (прим. давньо-египетська казка про двох братів), як оповідання про душу (transmigrations de l'ame) (Le rameau d'or, t. II. Paris, 1908, p. 472—5). Солярна Фробеніусова гіпотеза й аніміс тична Фрезерова базуються на методологічному припущенні, що згідно з ним сюжетна еволюція окремих мітологічних тем і мотивів у таких складних продуктах народньої творчости, як казка, ототожнюється з розвитком вірувань. Не кажучи за те, що сюжетознавчі студії мають своє формальне завдання, треба визнати, що вірування в казці, де воно розвивається згідно з загальними законами сюжетології, не те саме, що вірування саме в собі. У казці й легенді вірування не є самостійне, воно обумовлюється сюжетом і опрацьовується за вимогами сюжетної структури даного твору.

Ту чи иншу мітологему завсіди можна опрацювати тим чи иншим способом, рівночасно як мотив епічний і як побутовий новелістичний. У процесі побутової новелізації даної мітологеми це мітологічне уявління в обставинах новелістичної фабули цініться не як мітологічна даність, а як новелістична сюжетна завданість. Сюжетне морфологічне опрацювання однієї й тієї-ж мітологічної теми в побутовій казці й новелі, в героїчному епосі, в магічній чарівній формулі, в пісні, в літургічному, обрядовому творі вносить иноді принципові зміни в початкове вірування. Не кожна казкова морфологема даного міту має мітологічний характер; часто, особливо в т. зв. „фантастичних казках“ всенька фантастика цієї казки є тільки наслідок формального архітектонічного розвитку даного казкового сюжету.

Згідно з цими міркуваннями ми не розглядали казок з сонячною тематикою, а притягали й використовували переважно вірування, сюжетно нерозвинені.

Низку записів казок про сонце надіслали до Комісії: К. Н. Соколов (Поділля); Ів. Куліш (Харківщина) та І. Павловський (Ніжень). Всім кореспондентам, що надіслали до Комісії відповіді на анкету про вірування в сонце, складаємо щиру подяку.

II РОЗДІЛ.

Аналогічні вірування про сонце ми знаходимо в книжковій літературній традиції, у традиції духовних віршів, апокрифів, літургіці, церковних догматах, творах отців церкви, візантійській гімнологічній поезії, олександрійській філософії, в середньовічних та гелліністичних космологічних творах. Ми не хочемо, правда, з цього історично-літературного коментаря робити генетичну гіпотезу і стверджувати, наче народні перекази повстали з штучних літературних джерел. Та ми приєднуємося до думки, що мітологічні уявління не можна як слід з'ясувати, не заналізувавши перекладну візантійсько-слов'янську літературу давньої України-Руси. Як справедливо ще року 1872-го зауважив акад. А. Веселовський, у космогонічних народніх переказах „видна апокрифическая канва, на которой народное суевѣріе выткало свое узорочье“ [1]). Заналізувавши українські народні вірування про сонце, бачимо, що провідна гадка

[1]) „Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ и западная литература о Морольфѣ и Мерлинѣ“. СПБ. 1872, ст. 168. „На загадки, откуда у насъ солнце, мѣсяцъ... пріучили отвѣчать апокрифы въ родѣ: ,Вопр. отъ скольк. частей созданъ былъ Адамъ‘,

акад. Веселовського про те, що народні уявління звязано з середньовічною візантійсько-слов'янською перекладною літературою, цілком слушна Як ми побачимо далі, народні перекази про сонце це справді, певною мірою, народні узори, вишивані на апокрифічній канві. Однакові вірування існують і в народніх усних переказах, і в книжних джерелах [1]). Ті самі вірування співіснують одночасно в мітологічній і в літературній обробці, з одного боку, як „мітологема“, а з другого, як „філософема“. І коли, кажучи про співіснування, ми вважаємо за краще утриматися від генетичної гіпотези, то все-ж-таки можна стверджувати, що мітологема сонця й філософема сонця споріднені і безперечно співналежать до одного візантійсько-гелліністичного культурного циклу.

Уявління сонця, як „кола“ й „колеса“, підказане, як ми були зазначали раніш, зовнішньою формою сонця, асоціюється з апокрифічними поглядами: сонце то колесо від тієї колесниці, що нею їздить Ілля [2]) (Див. запис Г. Бабія). „Книга Еноха Праведного“, один з найпоширеніших есхатологічно-космогонічних апокрифів, каже про „колесницю

‚Бесѣда трёхъ свят.‘ и т. под. отреченныя статьи“, причому, як гадає Вес-ий, джерела цих „отреченныхъ статей“ „были литературныя и нѣтъ нужды приводить ее въ непосредственную связь... съ какой бы то ни было миѳологіей вообще“ (ст. 168, 169, прим.).

[1]) Звертаючися до зазначених матеріялів, ми обмежуємо свій дослід рамцями візантійсько-гелліністичного і античного культурного циклу, не чіпаючи в цьому розділі „іранського“ культурного циклу в його звязках з праслов'янською культурою. Щоб побудувати ірано-праслов'янський цикл, у нас аж надто мало матеріялів. Спроби з'ясувати навіть ближчі часи, як от розвязати питання про владимирових богів не призвели поки-що ані до чого. Ми маємо блискучі, але імпресіоністичні гіпотези класової природи владимирових богів у Анічкова (Е. В. Аничковъ. Язычество и древняя Русь. СПБ. 1914), заперечення їхнього слов'янського тубільного характеру в Ф. Корша, що настоює на неслов'янському запозиченому походженні іменнів цих богів (Ѳ. Коршъ. Владиміровы боги. Пошана. Сб. Х. И. Ф. О., Х. 1909, т, XVIII, ст. 51—59); непевні й побіжні здогади Л. Леже (Louis Leger. La mythologie slave. Paris. 1901, p. 111—133). Докладний огляд питання про владимирових богів і критичні зауваження подав акад. В. Перетц: „Слово о полку Ігоревім“. У Київі 1926, § 11. „Поганські боги в Слові“, ст. 69—80. Цілком слушно пише проф. Д. К. Зеленін: „Давнє-слов. поган. Олімп, відомий нам з давніх пам'яток, зник у східніх слов'ян без сліду. І це не дивно: це, була офіційна, чужа народові релігія князів і двірських вельмож та, можливо, княжої дружини“. Rus. (Ostslav.) Volkskunde. Slav. Grundriss. Berlin 1927, ст. 383.

Шукання індоевропейських аналогій це блукання в необмеженому: тут бракує посередніх ланок, тому безпідставна здається розвідка Ф. Міллера. (Arijsky Mitra a slov. mir. Відб. з час. Čas. Mus. kr. Česk., 1874, Praha, ст. 1—24). Під знаком запитання треба поставити й твердження Г. Бӧтгерове (Sonnencult d. Indogerm., Breslau 1891), що „білий кінь був за головну складову частину сонячного культу індогерманців“.

[2]) „На лубочной картинѣ Илья-пророкъ изображается на колесницѣ, которая окружена со всѣхъ сторонъ пламенемъ и облаками и запряжена четырьмя крылатыми конями; колеса огненныя. Лошадьми управляетъ ангелъ; Илья-пророкъ держитъ въ рукѣ мечъ“. А. Афанасьевъ. Поэт. воззр. славянъ, М. 1865, ст. 470. „Въ статьѣ ‚огненосное восхожденіе иже во пророцѣхъ великаго Иліи“ замѣчается о пророкѣ, что онъ ‚огнь съ небеси трижды сведе... и въ небо колесницею огненною вознесенъ‘ (Прол. рук. Сол. биб. № 60, л. 309) В Измарагдѣ въ ‚словѣ о св. апостолъ и отецъ о велицѣмъ постѣ‘ говорится: ‚постився Илія Пророкъ, молитвою огнь съ небесе сведе ...и на огненной колесницѣ взятъ бысть.

солнця“: „колесница, на нейже (солнце) ѣздить, яко вѣтръ ходя“, або-ж, за иншою редакцією, „свѣтъ имать солнце паче мѣсяца, кругъ его колесница [1])“. На одній з ікон к. XV, поч. XVI в. змальовано „день“ в образі юнака, одягненого в боярський одяг, що тримає в руці сонце й стоїть на крилатих вогняних колесах в оточенні ясного зоряного небесного сяйва [2]).

Що українські народні перекази про сонце належать до того самого культурного циклу, до якого належать і апокрифи, це особливо виразно позначилося на описах сонячного руху. Докладні описи давньої перекладної літератури цілком стверджують народній погляд, що сонце не само рухається, а що його „невидимі сили“ водять, за одними варіянтами чорти, а за иншими янголи. Погляд, що демони підіймають сонце на небо, щільно звязано з апокрифічними описами „стихійних янголів“, котрі керують стихіями всесвіту [3]). Апокаліпсис, Палея, тлумачення Епіфанія Кипрського на книги буття, Четь-Мінеї Дмитра Ростовського, топографія Козьми Індикоплова, шестодневи, хронографи, то-що, всі ці пам'ятки давнього письменства поширювали зазначене уявління про „стихійні духи“. Як свідчить „Прѣніе Панагіота съ Азамитомъ“, що в ньому акад. В. Перетц убачає „корни русскихъ народныхъ понятій о небѣ и свѣтилахъ“ [4]), сонце „водятъ въ день 15 темь ангеловъ, а въ нощи 10 тисящь“ [5]). Аналогічні відомості подають так само „Вопросы отъ колика частей созданъ бысть Адамъ“ [6]). Автор „Палеї“, пояснюючи

и донынѣ есть живъ‘ (Измар. рук. Син. биб. XV в., № 270, л. 207). Ораторы церковные... называли Илію „огненосный“. А. Поповъ. Вліяніе церк. уч. и др.-р. дух. письм. на міросоз. р. нар. и въ част. на нар. слов. Казань, 1883, ст. 104—105. В одному заговорі читаємо: „Свѣтъ ты, Илья пророкъ, огненная карета и огненная колесница, тую ты тянешь“ (Зап. Геогр. О-ва, II, 498, пор. А. Поповъ, ор. с., ст. 110).

[1]) М. И. Соколовъ. „Славянская книга Еноха праведнаго“. Москва. 1910, ст. 143—9, ст. 86. И. Франко. Апокр. староз. 1896, т. I, ст. 42.

[2]) Шепелевичъ, Л. „Апокриф. видѣніе Павла“. Харьковъ 1891, стор. 100.

[3]) „Воззрѣніе, что ангеламъ Богъ поручаетъ части и стихіи міра, заимствовано народомъ изъ др.-р. письменности. Въ толкованіяхъ Епифанія Кипрскаго на книгу бытія свидѣтельствуется, что есть ‚ангелъ духомъ и бурь, ачгелъ облакомъ и мглѣ, ангелъ студени и зною... ангелъ свѣта и дня‘ (Рук. Сол. биб., № 913, 544). Въ Палеѣ (16 в.) также проводится мысль, что ‚суть дуси служебныи, на службу Бога посылаеми... ангели молніямъ, ангели грому, ангели зноеви‘... Не нужно также забывать, что въ апокалипсисѣ есть указанія о четырехъ ангелахъ, ‚держащихъ вѣтри земскіи‘, объ ангелѣ ‚водномъ‘ и объ ангелѣ, имѣющемъ область ‚на огни‘ (7, 1; 16, 5; 15, 18). Въ Четь-Минеяхъ Димитрія Рост. подъ 8 ноября подобное представленіе развивается довольно подробно“ (А. Поповъ. Вл. церк. уч. и др.-р. письм. на міросоз. р. нар. и нар. слов. Казань 1883, ст. 46—47). „Это сказаніе (про янголів „стихіи“) взято (в Палею) изъ твореній Епифанія: имъ начинается большая часть шестодневовъ, находящихся въ хронографахъ рус. редакціи... Козьма Индикопловъ въ своей топографіи повторяетъ буквально сказаніе Епифанія“ (В. Успенскій. Толк. Палея. Казань 1876, ст. 13). В. Н. Мочульскій. „Апокр. элементъ въ Вопр. и отв. св. Афан. къ кн. Ант.“, Одесса, 1900, ст. 15.

[4]) В. Н. Перетцъ. Мат. къ ист. апокр. и лег. II, СПБ, 1901, ст. 16.

[5]) А. С. Архангельскій. „Творенія отцовъ церкви въ др.-р. письм.“ Казань 1889, в. I—II, ст. 140.

[6]) „Егда поимуть ангели солнце от престола господня, и понесоуть на въстокь, и оудареть херувими в крилѣ, того ради на земли въсака птица потрепещеть, тогда

за Індикопловом, чом рухаються небесні світила, пише: „звѣзды и свѣтильники движими суть невидимыми силами, т. е. ангелами“ [1]). У „книзі Еноховій“ описано шосте небо, як місце, де янголи завідують рухом зірок, ходом місяця й сонця, зміною літ та часів року; тут-таки янголи записують у книги діла людськії. „Видѣхъ ту аггелъ свѣтлы и славныи зѣло, и лица ихъ яко луча свѣтящеся, яко сонце... сіи строятъ, изучають мирское благочиніе, звѣздное теченіе и сольнечное и лунное“ [2]). Янголи з світлосяйними, як сонце, обличчями „строятъ солнечное теченіе“. На четвертому небі Енох бачив „всѣ шествія и прехожденіе і вся лоучя свѣта солнечного“ [3]). „И водят его (сонце) въ дне 15 тмя аггель, а въ нощы тысяща аггель, коемуждо аггелоу по шесть крыль, иже ходят прѣд колесницею, и огнь даят ему сто аггель“ [4]). Цей переказ, що янголи „огонь дають“ сонцеві, відповідає низці народніх уявлінь, що Бог чи чорти або-ж янголи розпалюють сонце. З цим межує так само народнє уявління, що сонце це — огонь в розпаленій од Бога печі.

Цей порівняний матеріял з перекладної літератури ми цінимо не тільки тому, що можемо зафіксувати, що тотожні вірування є і за геллінистичної доби і в Візантії й на Україні-Русі протягом більш як 20-ти сторіччів (Книга Еноха датується, приміром, II віком перед нашою ерою), але й тому, що ці порівняння з давніми пам'ятками вносять ясність у народні, иноді невиразні вірування. Народній забобон, що не можна, помивши руки, махати ними, бо з крапель народжуються чорти, звязано з повір'ям, що сонце, коли чорти викочують його, опікає їх і тоді чорти, ледві живі, кидаються в річку, і з водяних бризок знов народжуються. Це повір'я, що демонічні істоти знов і знов на сході сонця „обжигаются, купаются, рождаются“ [5]), треба, на нашу думку, розглядати в контексті апокрифічних переказів про такі демонічні істоти, як от „гріпси небесні та фініки халкедрі“, що на сході сонця супроводять сонце і сонце їх опікає і тоді вони „пожигаются, и омываются и окрылѣются“.

Згідно з „Книгою Еноха“ поруч янголів, що йдуть перед колесницею сонця, ще летять також духи, які й водять сонце. „И дуси летяще образом двѣю птицу, единь яко

петель мирови проповѣдуеть“ (Пам. отреч. рус. лит. II, 444, цит. за Архангельським, op. cit. ст. 140).

[1]) В. Успенскій. Толковая Палея. Казань, 1876, ст. 24. „И что отъ невидимыхъ силъ движимы на это указываетъ и ап. Павелъ...“ „Ап. Павелъ былъ восхищенъ до третьяго неба, гдѣ показано было ему служеніе ангеловъ, как они непрестанно день и нощь движутъ звѣзды“ (Ibid).

[2]) М. И. Соколовъ. Скороч. ред., ст. 88.

[3]) Ст. 10. Франко. Апокр. староз., I, 1896, ст. 42.

[4]) Ст. 11. Про „янголовъ, ходящихъ предъ колѣсницею солнечною“ згадує й Хронограф Ніжен. Інст., о. с., ст. 148. Книга Енохова докладно розповідає про 6 воріт на сході й 6 воріт на заході, що ними входить і виходить що-дня сонце. Ми гадаємо, що мотив сонячних воріт у народніх піснях звязано з цим-таки мотивом апокрифа, і тому не можемо пристати на тлумачення цього мотиву в Н. Коробки.

[5]) Чубинскій. Тр. эксп., I, 11.

финексь, и другы яко халкедрій..., иже пазятъ (— піклуються) и текутъ со солнцемъ (вар. мочет колесницу солнцу), носяще росу и зной, и яко повелитъ Господь, тако обращают и нисходит и въсходят по небеси и по земли (вар. обращается и ходит, и восходит под небеси и под землю) „(М. И. Соколовъ, о. с., ст. 11). У спискові А. Попова після переказу про янголів, що йдуть „пред коло солнечное", і згадки, що „возгаряетъ и раждизаетъ солнце сто аггелъ" іде абзац „о пречудных стихіях солнечных" [1]. Духи, що ведуть сонце, Фенікс і Халкедра, звуться тут „стихіями сонячними" (Ibid.). За текстами скороч. редакції та хронографа призначення цих „летящихъ духовъ-ангеловъ", „носящихъ росу и зной", „мочить колесницу солнца" (Ib., ст. 86 та 148). Про це особливо докладно розповідає „Прѣніе Панагіота": коли янголи вранці одягнуть на сонце божі ризи й вінець і сонце виходить, тоді „абие двѣ вещи, грипси небесніи и финикии хальдри по 60 лакьть, и поквашають крила своя въ океаньской рѣцѣ и чрьмнѣмь мори, и погашают солнце, да огнемь не попалить свѣть, и пожигаютьсе крила вещемь тѣмь, и бываеть месомь и пакы и омываютьсе вь океянской рѣцѣ и окрылѣютьсе" [2].

Народнє уявління про сонце, що воно розповідає Богові ввечері після заходу про людські вчинки й взагалі про все, що бачило на землі, має собі аналогію в апокрифічних переказах про янголів, що після заходу сонця ідуть до Бога, „дѣла приносяще ему человѣческая". Це народнє уявління є, очевидячки, контамінація уявління про „всевидяще сонце" [3]) з уявлінням янголів, що приносять увечері та опівдні людські діла. Гадаємо, що повір'я, ніби-то сонце опівдні затримується, пов'язано деякою мірою з переказом про те, що саме тоді опівдні янголи доповідають Богові. Цей переказ про вечірню й південну доповідь янголів є в „Слові о епистоліи св. ап. Павла, како бывъ въ дусѣ святомъ и видѣ, како души праведныхъ и грѣшныхъ преставляются", пам'ятці візантійської літератури V-го віку, відомій у грецьких, сирійських, слов'янських та латинських списках [4]).

„Яко солнцю заходящу, всі людстии ангели къ Богоу поклонитися идуть дѣла приносяще человѣчьская, добрая ли злая; богобоязнивого человѣка ангелъ радуюся идетъ къ Богу на поклонение. а злаго человѣка ангелъ плачя идетъ къ Богоу" (Слово о видѣнии Павла ап-ла. Син. Библ. № 765, Шепелевич, ст. 121—2; те-ж за списком Син. Библ. № 220, л. 57, ст. 125). О першій годині ранку янголи також ідуть „на поклоненіе къ Богу, отвѣтъ за люди дающе, что въ нощи сотворили, и повѣдають вся дѣла наша" (ст. 122,125, 130).

---

[1]) Так само в книзі Еноховій за списком ігум. Геннадія поч. XVII в. Див. Франко. Апокріфи старозав. Пам. у.-р. м. й літ., I, 1896, ст. 42.

[2]) А. С. Архангельскій. Тв. отц. ц. въ др.-р. письм. I—II, Казань, 1889, ст. 140.

[3]) Визначення сонця, як „ока всесвіту" знаходимо в „Шестодневі" Георгія Пісідійського. Георгій описує сонце, як „воспитательный огонь" і до того, як камінь світлий, що його має Бог і „пускає яко огнь въ день". (Шестодневъ Георгія Писидійскаго, изд. И. А. Шляпкина, 1882. Пам. др. письм., ст. 5. Див. також: И. А. Шляпкинъ „Георгій Писидійскій и его поэма о міротвореніи въ славяно-русскомъ переводѣ 1385 года". СПБ. 1890 (відб. з Журн. Мин. Нар. Просв. 1890, VI, ст. 8). Георгій з Пісідії візантійський письменник VII-го віку, поему його перекладено р. 1385). Сонце, як сльоза з божого ока в багатьох списках „Бесіди трьох святителів" (див. В. Мочульскій. Анализъ..., ст. 66).

[4]) Цей переказ є і в болгарському рукопису поч. XIX в. (Шепелевичъ, о. с., ст. 108), див. також ст. 55, текст Пипіна, ст. 58, 59. 60, див. ст. 100—1. Л. Шепелевич вказує, між иншим, і на ікону к. XV в., поч. XVI, що на ній змальовано, як янголи доповідають Господеві.

В українських народніх казках розповідається про ризи, що їх увечері скидає з себе сонце і вранці одягає знов. „Увіходить в хату сонце, скинуло свої ризи і повісило на погребнику“ (Чуб., І, 5). Сонце за народніми уявліннями, по небу ходить у ризах, повних світла й тепла. Сонце це людина, що виконує свою повинність ходити по небу в світлосяйних полум'яних ризах. Цей казковий мотив риз, що їх скидає сонце, вертаючися до себе в хату на спочинок, відомий і в давньому письменстві. За „Прѣніем Панагіота“, „егда заходить солнце, снемлють (з сонця) божие ризы ангелы“, а вранці янголи знов одягають сонце: „даеть Христосъ стемоу (=вінець) ангеломь, и облачеть его (сонце) и тако исходить“ [1]).

Од вислову: „одѣяйся свѣтомъ яко ризою“ [2]), — послідовний перехід до твердження про сонце, як про „внутрішні ризи Господні“, висловленого в апокрифічній „Бесіді трьох святителів“, що натякає на загальну ідею сонячної природи божества. У списку „Бесіди“ (17—18), що його видав А. Пипін (Пам. стар. р. лит., 3, 169), на запитання „Отъ чего солнце сотворено бысть“ маємо відповідь „Отъ выспренныя ризы Господни“ [3]). Так од традиційно-церковного уподібнення „світу“ — „ризам“ через обробку цього порівняння в апокрифічній літературі, в таких творах, як от „Бесіди“ або-ж „Прѣніе“, простягається нитка до відповідного казкового мотиву. Власне кажучи, казка, як бачимо, оперує тими-ж поняттями, мотивами й темами, що вони були і в авторів апокрифічних творів. Ми маємо підстави говорити про три моменти в обробці тотожнього мотиву (казка, апокриф, церк. пісня). Казка опрацьовує той самий тематичний матеріял, що й церковна та апокрифічна література.

У „Бесіді трьох святителів“ визначення природи сонця, як ризи божої, стоїть поруч подібних визначень природи янголів та божества. Всі три визначення (сонця, янголів, божества) об'єднуються в єдиному загальному понятті огня-світу. У тому-ж спискові Пипіна, що ми його вже були зацитували, читаємо:

„Вопр.: Протолкуй ми Троицу. Отв.; Отецъ, сынъ и св. духъ, єдинъ свѣтъ, а трое огнь. В. Отъ чего суть ангели сотворены? О. Отъ духа господня, отъ свѣта и отъ

---

[1]) А. Архангельскій, о. с. ст. 140. Так само і в Книзі Еноховій: ...Егда (сонце) изыдет от западных врат і возьмут четириста аггель вѣнець его и несут его къ господу, а солнце обратятъ съ колесницею его, и преходитъ безъ свѣта 7 час нощи (лик их). И въ 8 час нощи приносет аггелы, 400 аггель вѣнець и вѣнчают его“ (М. И. Соколовъ, ст. 12—13, 86, 149). Пор. у І. Франка, op. cit.

[2]) „Одѣяйся свѣтомъ яко ризою, къ тебѣ утренюю и тебѣ зову, душу мою просвѣти омраченную“ (Ірмос, 5 глас, 5 пісня). Звертаємо увагу, що ця церковна пісня що-до форми й змісту цілком належить до тих-же заговорних формул, що й наведені вище в першому розділі народні заговори з порівняною формою „як-так“, „quomodo sol“ — „як сонце“: „Як Бог одягнений світом ніби ризою, так і мене освіти“... Мансікка мав повну рацію, коли настоював, що заговори звязано з церковною традицією.

[3]) В. Мочульскій. Ист.-лит. анализъ стиха о Голуб. книгѣ. Варшава 1887, ст. 66. Пор. так само в спискові Є. Барсова: „Солнце отъ внутреннія ризы господни, понеже господь по лицу своему оутреся“ (Ibid., ст. 67); „Отъ терноносныя різы Господня“ (Сп. Синод. библ. 15—16 в., ст. 66); пор. списки Григоровича XVIII в., ст. 238, 242.

огня. В. Отъ чего солнце сотворено бысть? О. Отъ выспренныя ризы господни" [1]). Ще виразніш спорідненість сонячної й янгольської натури висловлена в „Бесіді" за списком Григоровича: „В. Отъ чего сотвори гсдь бгъ солнце? О. Отъ свѣтлыя своея ризы господни. В. От чего ангела сотвори гсдь бгъ? О. Отъ трехъ частей: отъ солнца, отъ вѣтра и от свѣта" [2]). Аналогічний погляд висловлено також і в „Палеї". „Богъ прежде всѣхъ вѣкъ... первое сотвори ангелы своя духи... И рече Богъ: да будетъ свѣтъ, — и свѣти быша ангели, служащіе предъ нимъ различные чины: архангелы — свѣтъ, силы — свѣтъ" и т. д. (перечисляются всѣ девять чиновъ. Так. обр., по объясненію Палеи, подъ свѣтомъ нужно разумѣть ангеловъ" (В. Успенскій, Толк. Палея, ст. 14). Природа янголів і природа сонця, за автором Палеї, тотожня. „Сонце, луну и прочія свѣтила небесныя, по автору, Богъ сотворилъ изъ готовой уже матеріи, именно: изъ свѣтовой матеріи, сотворенной въ первый день. „Свѣтъ перваго дня онъ раздробилъ и раздѣлил: ово на солнце, иножъ на луну, иножъ на звѣзды" [3]).

Оскільки, згідно з космологічними поняттями геллiністично-візантійської доби та середньовіччя, сонце та янголи були створені з одного надіб'я: світла, й природа їхня та самісінька, — то в наслідок цього повинно було з'явитися як ототожнення „янголів" і „сонця", так і уявління про „сонце-янгола".

На цьому-ж ґрунті з'явилася й розвинулася думка про природню тотожність сонця й людини. „Бесіда трьох святителів" навчає, що Адама створено з вісьмох частин (землі, моря, сонця, то-що). „Аще изыдет семя чловѣче и аще... ли будет от солнца, то будеть мудрь и почтен и сьмысльнь" (Сербський список „Бесіди" XVI в. в Празькому Синаксарі) [4]). Цю науку про сонячну природу мудрої людини (мудрість — сонячність) зустрічаємо ще й у французькому тексті XV в.: „Se il y a plus de soleil, il sera beau" [5]), „коли людина від сонця, то вона буде гарна (вродлива, добра)". У рукопису Григоровича XV в., що його видав Тіхо-

---

[1]) Loc. c. „Богъ первое сотвори агглы своя дхи слуги своя огнь пламененъ" Солов. Палея К. XVI в. № 363. Мочульскій. „Апокр. элементъ..." Од. 1900, ст. 15.

[2]) В. Мочульскій. Ист.-лит. анал. Голуб. кн., ст. 242. Пор. його-ж: „Апокр. элементъ въ „Вопр. и отв. Афанасія къ Ант." Одесса, 1900, 14—15.

[3]) В. Успенскій. Толк. Палея. Казань, 1876, ст. 25. Спробу з'ясувати джерела цього вчення віз.-слов. перекладних пам'яток про однакову матеріяльну природу сонця та янголів зробив проф. В. Мочульський. „Созданіе солнца, луны и звѣздъ, какъ чистой и свѣтлой матеріи, отъ ризъ Божіихъ, находитъ себѣ объясненіе, по нашему мнѣнію (пише В. Мочульський), — въ тѣхъ системахъ гностическихъ, которыя приписывали Богу все высшее, свѣтлое, чистое и духовное, а все низшее и матеріальное — диміургу. По ученію Валентина Софія создала диміурга, который и сотворилъ видимый міръ, отдѣливъ тончайшее вещество псіхе отъ грубѣйшей гіле. Послѣдняя вошла въ составъ земли, первая — неба и свѣтилъ. Съ ученіемъ Гностиковъ, какъ извѣстно, тѣсно связано Богомильство" (Слѣды нар. биб. ст. 67—8, пор. його-ж: Анализъ стиха о Голуб. кн. ст. 56). На нашу думку, не можна зводити космогонію „Бесіди", „Шестодневів" та инших візант. творів на рахунок виключно гностиків, це були ідеї загально-поширені в геллiністичну добу.

[4]) В. Мочульскій. Слѣды нар. библіи въ слав. и др.-р. письм. Одесса, 1893, ст. 70.

[5]) В. Мочульскій. Анализъ Голуб. книги, ст. 84. Ціцерон у Somnium Scipionis „Людям дано каже: душу з тих вічних огнів, що ви їх звете зірками та планетами". Душі оселюються на осяйному білому полум'яному шляху, „который вы называете млечнымъ" (Шепелевичъ. Апокр. вид. Павла, ст. 9).

нравов (Пам. отр. лит., II, 443—4) повторено цю-ж думку: „Аще есть от солнца семя, то будеть мудрь, оумень“. За иншими списками Бесіди (Котельський Зб., список Кукулевича та инші, більшість) од сонця в людини очі; за списками Тіхонравова й Дринова од сонця й роси в людини кров [1]). Ця наука, як зазначає й В. Мочульський [2]), звязана з загальною наукою про людину, як мікрокосм (малий світ). „Homo dicitur graece microcosmus, id est minor mundus... людина називається мікрокосм, тоб-то малий світ... З землі має людина тіло, з огня душу, ex igne animam“ [3]). „Члкъ есть вторыи миръ въ маломъ видѣ: въ немъ есть небо, земля, и что на небѣ, и что на землѣ... Какъ на небѣ свѣтила, так и у члка — глаза“ [4]). Подібну аналогію між світом та людиною проводить Августин: „Deus vitam intellectualem cum solis angelis dedit“ (De civ. D. 5, 11). Розум, за Августином, од сонця. Так само Лактанцій, покликуючися на Емпедоклову науку про 4 стихії, бачить „ignis ratio in calore vitale“ (div. ins. 2, 13) [5]).

Тільки при наявності своєрідного моністичного погляду на людину, природу й світ могла повстати ідея ототожнювати людину й сонце [6]). Припущення, що огонь-світло лежить в основі природи всесвіту, в основі як макро-, так і мікро-косма, що душа людини ex igne, з огню, як і сонце, — це припущення тотожньої природи сонця й людини обґрунтовувало віру в мітологему „людини-сонця“. Уявління про „людину-сонце“ й „сонце-людину“, солярне тлумачення людини й антропологічне тлумачення сонця, припущення своєрідного „солярного антропологізму“ базується, очевидячки, на ширшій ідеї ототожнення великого й малого

[1]) Ibid., ст. 88.

[2]) „Основной взглядъ апокриф. „книги бытія“ о 4-хъ составныхъ элементахъ міра, возникшій на основѣ философскихъ... взглядовъ, легъ въ основаніе и вопроса о созданіи человѣка отъ 4-хъ стихій. Сравненія и уподобленія между макрокосмомъ (міромъ) и микрокосмомъ (человѣкомь) послужили естественнымъ толчкомъ къ дальнѣйшимъ сравненіямъ міра и человѣка“ (Анализъ... ст. 77).

[3]) Ст. 78. Що людина бере від сонця свої „смыслы, видѣніе, слышаніе, обоняніе, смакованіе и доткненіе“, про це говорить Іоанікій Галятовський. И. Огіенко. Науч. знанія въ Ключѣ Разумѣнія Іоан. Гал., ю.-р. проп. XVII в. Лѣтоп. Екат. уч. Арх. Ком. 1914, в. X, ст. 80.

[4]) Ст. 253. Порівняння до сонця в давній л-рі див. В. Перетц. „Сл. о п. Іг.“, ст. 190.

[5]) Ст. 75—6. Августин у даному разі повторює Плотіна: „Умъ—солнце, имѣющее свой собственный свѣтъ“. „Умъ есть свѣтъ, ...онъ — солнце“ (П. Блонскій. Философія Плотина, М. 1918, ст. 48—9). „Сонце — вище добро“ у Платона (Resp. VI, 5062; Krat. 412 c.). „Бесіда“ в науці про сонячну вогневу природу людини приєднується до античної науки про огонь, як основу сущого в Геракліта, Парменіда, Емпедокла, Демокріта. Див. А. Маковельскій. Досократики. Тексты. Казань. 1915. Парменід уважав „свѣтила за сгустки огня“; він-же, ототожнюючи душу й розум, „считаетъ душу огненной“ (ст. 30, 37). Для Емпедокла „сонце — архетип“: „видимое же нами солнце не существуетъ на самомъ дѣлѣ, это только оптическое явленіе“ (Ib., ст. 120).

[6]) B. Beth (Religion u. Magie. Leipz. 1927, s. 293) мав рацію, говорячи про вірування в могутнє, добре, всевидяще сонце, „чистий чи високий світ“, говорити про „поняття наївно примітивного монотеїзму“. Тільки це не монотеїзм, як каже Бет, а магічно-натуралістичний монізм.

світів, макро- й мікрокосму, всесвіту й людини. Ця ідея моністичного ототожнення розвинена, як мітологема, у народніх віруваннях; як філософема вона поширена в перекладній літературі давньої України-Руси [1]).

Про те, що сонце є людина, це особливо виразно зазначає „Прѣніе Панагіота и Азамита“: „Азимитъ рече: Рци ми за сольнечны поуть, како исходить въ истоцѣ, и заходить въ западь, и пакы се обрѣтает се на вьстоцѣ. Панагіоть рече: Слыши Азимитине... солнце яко человѣкотварно есть и человѣкопльтяно есть и человѣкоподобно есть и водеть го вь дни 15 тьмь ангель, а в нощи 10 тисещь... и егда оубо заходить солнце, снемлють божиє ризы ангели, а тьи вьсходить вь море, и расцѣпляется море, и освитаєть на вьстоцѣ, и небо се обращаєть трикраты вь дни и трикраты в нощи яко и коло“. (А. Архангельскій. Тв. о. ц. въ др.-р. п., I—II, 139). Як бачимо з наведеного уступу, „Прѣніе Панагіота“, що відоме було в безлічі списків уже з XIV-го віку, не тільки стверджує, що сонце скидається на людину, але й підкреслює повну тотожність його з людиною: воно не тільки скидається на людину, але воно й є людина, „человѣкотварно есть и человѣкоплотяно есть“. Воно така-ж „тварность“, як і людина й „плоть“ його — плоть людини. „Прѣніе“ виразнісінько говорить про людську плоть у сонця, космічне явище ототожнюється з людським єством [2]). між антропологічним і космологічним принципом ставиться знак рівности.

Сонце — обличчя людини, — дуже поширений мотив у мистецтві. У книзі Д. Ровинського ми знаходимо низку малюнків з відповідним зображенням („Р. нар. картинки“. СПБ. 1900, т. I, II): „сонце з зодіяками на плафоні Колом'янського палацу“ ст. 45; сонце на малюнкові створення світу, Псальма 103 з зображенням планетної системи роботи Андрія Тихомирова, № 176, ст. 162; особливого поширення набув цей мотив у народніх календарях (див. прим. № 168, ст. 169, календар р. 1750) та в „гадательных картинках ц. Соломона“ (№ 171, ст. 175). Ю. С. Виноградський (м. Сосниця, Конотіп. окр.) у своєму дописі до Комісії повідомляє про укр. рукопис р. 1754, прикрашений малюнком сонця (лице в сяйві) з написом: „Ego sum sol ac mihi deus mandavit omnia cangere“.

Вірування, що сонце від лиця божого, відоме „Голубиній книзі“. „Отчего зачалось солнце красное?“ „Солнце красное отъ лица Божія“. „Красно солнце — отъ лица Его“ [3]). „Началось солнцо красноё отъ свѣтлого лица Божія“ [4]). Як зазначає дослідник „Голубиної книги“

---

[1]) Про вірування в сонячне „осяяння“, уподібнення людини сонцю в гелліністичних культах див. A. Dieterich. Eine Mithrasliturgie. Leipzig, 1923. Про photisma — осяяння, освітлення писав А. Древс. „Миф о Христе“. М. 1923, ст. 66—7. Варто взяти на увагу V-й розділ в Р. Веск'овій книзі „Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie u. Völkerkunde“. Leipzig, 1923 (ст. 145—185) та книгу Р. Райтценштейна про геллініст. релігійні містерії (Leipzig, 1927).

[2]) Темы „отожествленія жизни человѣка съ солнцемъ въ малор. причети“ торкався С. С. Брайловскій. Млр. похор. причеть и мифич. ея знач. Кіев. Стар. 1885, IX 74—8; див. Н. Сумцовъ. Совр. малор. этн., ч. I, К. 1893, ст. 80—1.

[3]) В. Варенцовъ. Сборникъ р. дух. стиховъ. Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПБ. 1860, ст. 12, 17, 18, 20, 32, 230.

[4]) П. Безсоновъ. Калѣки перехожіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдованій. М. 1861. ст. 270, 275, 279, 283, 287, 294, 301, 307, 318, 325, 330, 336, 340, 355.

„Ся леґендарна космоґонія, пише ак. М. С. Грушевський про Голуб. книгу, не звісна доси в українських варіянтах, тільки в великоруських і білоруських, але тісно звязана

проф. В. Мочульський: „Солнце красное произошло от лица Божія“ — „по всѣмъ спискамъ стиха за исключеніемъ № 84, гдѣ солнце красное отъ грудей его (Христа)“ [1]).

У „Повѣсти о Волотѣ Волотовичѣ“, або-ж за иншою назвою „Бесѣдѣ Іерусалимской“, пам'ятці, відомій у списках XVII—XVIII вв. і близькій до „Голубиної книги“, на запитання од царя Давида: „Отчего солнце сіяетъ?“, Волот Волотович одповідає: „Свѣтъ у насъ свѣтится отъ очей Господнихъ, а солнце сіяетъ отъ лица Господня“ [2]).

Досі ми обмежувалися переважно апокрифічною літературою, тепер перейдемо до канонічної, спочатку до літургічної гімнологічної поезії, а далі до догматичної літератури та творів батьків церкви. Навіть побіжно оглядаючи візантійську гімнологію IX-го віку, легко побачити, що образ „сонце-Христос“ то провідна тема відповідних церковних співів. Всі визначення, що їх уживає народ у пристосуванні до мітологеми сонця: сонце праведне, святе, боже, відблиск, образ слави божої і т. и., усіх їх, як termini technici, ми знайдемо і в візантійській гімнології. Варто одзначити, що церковна література вживає ці сонячні образи не як порівняння або-ж як поетичні метафори, а як достотні й конкретні визначення: Христос є сонце, сяйво, огонь. Сонячна, солярна концепція Христа підказувала христологічне сприйняття сонця. Гімнологічна література IX—X вв., що її традиції свого часу перенесено на Україну,

---

з нашою леґендою і чимало дає для освітлення її розвитку“ (Іст. укр. л-ри, т. IV, ст. 247). На думку ак. Гр—го не можна сумніватись, „що в своїм архетипі сей твір був звісний Укр. на і навіть там таки перейшов перші стадії свого одомашнення в Схід. Европі“ (ст. 259).

[1]) В. Мочульскій. Историко-литературный анализъ стиха о Голубиной книгѣ. Варшава, 1887, ст. 64.

[2]) „Повѣсть града Іерусалима, иначе Бесѣда Іерусалимская, — пише акад. А. Н. Веселовський, — по нашему мнѣнію, не что иное, какъ видоизмѣненіе той же Голуб. книги“ Слав. сказ. о Соломонѣ и Китоврасѣ... СПБ. 1872, ст. 165. Ф. Буслаевъ. Рус. Хрест. Пам. др. р. письм. М. 1894, вид. VI, 351—2. Мансікка в „Ub. rus. Zbf.“ наводить одну чеську пісню (Líd, XV, 426), де сонце й місяця названо „лицем божим“ (op. c., ст. 157, 160). З приводу заговорної формули: „на востокѣ находится истинный свѣтъ Христосъ“ (Майковъ, № 214), Мансікка пише: „Світло як образ божої святости дуже часто трапляється в християнському мистецтві. Бог сам є сонце (Пс. 84, 12), його трон оточений світлом і його слава то сяйво сонця (Menzel)... За отцем світу переходить порівняння з сонцем також на янголів і святих. Апокаліптичний янгол уявляється з ясним як сонце лицем. За есхатологічним текстом обличчя святих блищать „як місяць і сонце“ (160—1).

Вірування, що сонце то відблиск сяйва від лиця божого є окрім чехів так само і в поляків: „Сонце — тільки відблиск тієї світлости, що світить у небі від обличчя самого Бога“. Zyg. Wierzchowski. Mat. etn. z pow. Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi. Zb. Wiad. t. XIV, 1890, № 2.

Господь — наше сонце, сонце праведне в Толковій Палеї (В. Успенскій op. cit, ст. 16). „Намъ же возсія солнце праведное, треми свѣты сіяюще“... (Ibid, ст. 28).

У „Бесіді 3 святителів“ вислів „Возсія солнце“ пояснюється: „Солнце Христос, егда воскресъ изъ мертвыхъ“ (Архангельскій, вип. I—II, ст. 175); те саме у грецькому прототипі приписуваному Атанасієві Олекс. (Ibid). У слові Кирила Туровського на „Фомину Недѣлю“ Христа названо „праведнымъ солнцемъ“.

поширювала тут протягом століть у щорічних повтореннях певного циклу літургічних співів метафізичне уявління про сонце як про сонце правди — Христа [1]).

Ось приміром уривки з співів різдвяної служби: „Воспріими Виѳлееме Божію митрополію. Свѣтъ бо незаходимый въ тебѣ родитись приходитъ. Ангели, удивитеся на небеси. Человѣцы прославите на земли“ Стих. на Госп. воззв., служба ап. Андрею [2]). „Незаходимое солнце изъ дѣвственныхъ ложенъ возсіяти идетъ“ Недѣля св. отецъ въ періодъ предпразднества“ [3]). „Свѣтъ намъ возсія, Христе Боже, твое пришествіе, свѣтъ отъ свѣта, отчее сіяніе..., образъ славы отчія“ (стихиры Рожд. веч., автор — Анатолій з Студій. м-ря або-ж Солуньськ. еп. IX—X в.) [4]). „Возсіялъ еси Христе, отъ дѣвы разумное солнце правды“ Тропарь, Соф. Конст-поль. уст. IX в. [5]). „Звѣзда показуетъ Христе солнца сущимъ во тмѣ“ (Стих. на стих., гласъ 3) (ст. 91). „Мудрость, слово, и сила, сынъ сый отчій, и сіяніе, Христосъ Богъ“ (Тропарь I пѣсни I канона) (ст. 108). „Чуда преестественного росодательная изобрази пещь образъ: не бо яже пріятъ палитъ юныя, яко ниже огонь бо-

---

[1]) В. М. Перетц в „Изслѣд. и мат. по ист. стар. укр. л-ры XVI—XVIII в.“, 1926 наводить вірші Харківського архімандрита Онуфрія кінця XVII-го століття. Це вірші календарно-астрологічного змісту, писані підо впливом відповідних польських творів. У Онуфрія ми знаходимо в його віршах цікаву асоціяцію сонця з христологічним уявлінням, але варт зазначити, що в цю асоціяцію він вносить згадки з західньої астрології, про знаки зодіяка („овна“).

Мартъ во мѣсяцехъ первій въ овнѣ дни счисляет.
Слонце зъ лѣвой страны бѣгъ свой возвращаеть
На правую, изъ зимы чинитъ весну красну.
Простри и намъ свою, агнче божій, десну,
Да не с козли грѣшними осудимся, требѣ —
Одесную себе насъ зъ агнцы поставъ въ небѣ (ст. 155).

Сонце „в овнѣ“ звязано тут у Онуфрія з Христом: „агнцемъ божимъ“. У вірші „О солнцу визнане вѣршоване“ ми знаходимо такі самі погляди на сонце, що і в народніх віруваннях: сонце то є світло, що його запалив Бог для людей; затьмарення сонця — вияв гніву божого („Богъ для человѣка ту лямпу запалилъ“. „Муситъ бо бути божій гнѣвъ на люды року того, якъ слонце тмится“) (ст. 162). Сонце Онуфрій визначає як планету чоловічої природи: „Слонце, планета мужеской природи, сѣ въ себѣ маетъ моцы і оздобы“ (ст. 167).

[2]) Цит. за проф. М. Скабаллановичем. Хр. праздники, кн. 4. Рождество. Кіевъ. 1916, ст. 47.

[3]) Ib., ст. 56. Образ Христа сонця правди, що возсіяв од Діви, знаходимо в Минеї під 26 груднем, Слав. рук. Ундоль. 196, на що звертає увагу В. Мансікка, як на місце де „Christus wird tatsächlich mit der Sonne zusammengestellt“ (Ub. rus. Zauberformeln, 131, 201). Аналізуючи заговорні формули, де згадується за сонце (ми ці формули наводили попереду) типу quomodo sol, Мансікка настоює, що згадане в цих формулах сонце не є звичайне, але „образне, символічне“ (ст. 131), натяк на Христа, сонце правди (ст. 149). „Через апокриф, проповідь, через церковне мистецтво та особливо через духовну поезію ця символіка з'явилася в заговорах. Автор чи компілятор черпав з них, скільки хтілося, готові порівняння й прикрашав ними свої твори“ (ст. 162).

[4]) Ibid, ст. 77. Пор. на вечірній службі: Христа названо „свѣтомъ тихимъ святой славы безсмертного отца небесного“.

[5]) Ib., ст. 81. Аналогічні образи знає західня гімнологія: Aurora, de ventre tuo novus sol processit (Mone, Lat. Hymn. II, 393) і нова німецька народня пісня про Марію: „Aus dir geht auf die Sonne vom hohen Himmelsthron“. Цит. за Мансіккою, U. r. Zbrfmln, 1909, 133.

жества дѣвы, въ нюже вниде оутробу“. (8 Ирмос I канона) (ст. 134)[1]. „Рождество возсія мірови свѣтъ разума... тебѣ кланятися солнцу правды“. (Тропарь гласъ 4) (ст. 94).

Артур Древс мав рацію говорити, що міт про Христа є солярний міт[2]. Усі наведені в нас цитати з церковних співів промовляють за солярну концепцію Христа, за те, що візантійська церковна христологія є геліософія. Різдвяну, приміром, одправу цілком присвячено опису, як народжується „отъ дѣвы солнце“[3]. Апокаліпсис (XXII. 1) знає образ „жены, облеченной въ солнце“. В „Апокрифах“, що їх видав Ів. Франко (II, 113), у Сивілліних пророцтвах є чудесне явління діви з дитиною в сонці, що сходить. Навівши латинський гімн, де Марію описано, як „stellis coronata, solis luce habeata..., ut sol splendida“, В. Мансікка зауважує, що в слов'янській поезії трапляється те саме уявління, що очевидячки виходить од католицько-латинського джерела: Марія, за чеськими й українськими піснями, „прикрашена як місяць і одягнена в сонце“ (Зап. Н. Т. і. Ш., III, 229)[4]. У спискові імен божих, що має значіння амулета, сонце зараховується до цього списку, як одне з імен Марії (Тихонравовъ, Пам. II, 343) і саме через те, що вона „своє житло на сонці поклала“. До тієї самої категорії належить вислів в одному українському канті східнього походження: „Ясна зоря, красне сонечко, пресвято

---

[1]) Ib., ст. 134. Порівняння Марії з „неопалимою купиною“, з „вогненою піччю“, як образ Марії — дуже популярний мотив візантійської іконографії. Див. у Кондакова, у Веселовського, Разысканія, III, 19. Деякий фольклорний матеріял що-до цього церковного мотиву зібрав В. Мансікка, op. cit., ст. 139—141. У „Сказанії Афродитіана“ маємо пророцтво про те, що Христос народиться від Марії: „Не наречется Ира, но Ouранія, великое бо солнце возлюбило ю єсть“ І. Франко. Апокр. новозав., Львів, 1899, т. II, ст. 4.

[2]) Оцінюючи працю А. Древса, треба мати на увазі застереження П. А. Красікова в передмові до моск. перекладу (М. 1923) Древсової книги. Позитивно оцінюючи науковий матеріял у Древса, П. Красіков цілком справедливо заперечує Древсові спроби ревізувати християнство, перевівши його на мову астрології з домішкою ідеалістичної філософії (Предисловие, ст. 6, 14).

[3]) Уявління „од діви сонце“, так виразно виявлене у християнській мітології, має багато аналогій в народньому фольклорі. Мотив чудесного зачаття спеціяльно дослідив М. Драгоманов у розвідці: „Слов. оповідання про народження Конст. Вел.“ (Розвідки..., т. III, Збірн. Філ. Сек. Н. Т. ім. Ш., т. VII, Львів. 1906, ст. 193—219, 248). Даної теми торкавсь Лео Фробеніус: „Міти про conceptio immaculata, чудесне зачаття. Міти про діву-мати у монгольських народів Азії та Европи“ (Das Zeitalter d. Sonnengottes. Berlin, 1904, ст. 240—255). Відповідні перекази опублікував Г. Н. Потанін про непорочну вагітність діви од сонячних променів. „Казакъ — киргизскія и алтайскія преданія, легенды и сказки“. Жив. Стар., 1916, в. II—III, № 1—2, ст. 47, 49. Про солярне, сонячне походження царських родів, — ці міти дуже поширені. Їх знає й гелліністична епоха (символ сонця на монетах Птолемеїв, Августа, Анфімія). „Тут сонячний символ з'явивсь як наслідок того, що пізніший культ сонця зіллявсь з культом імператорів та царів“. (А. Древс. Миф о Христе. М. 1923, ст. 87). Див. про Abstammungslegenden у Вундта Myth. u. Rel. 1905, I, ст. 339.

[4]) Карл Клемен (Die Reste d. prim. Rel. im ältest. Christentum) вказує на те, що подібні божества, одягнені в сонце, були у єгиптян (Ermann), вавилонян та персів (Iastrow) (Giessen, 1916, ст. 53).

Діва“ (Безсоновъ, III, 788)... У норвезькій заговорній формулі читаємо: „Три діви йшло, перша була сонце, друга — місяць і третя — Діва Марія“ [1]).

Наведені в нас порівняння й образи з візантійської гімнології витворилися на ґрунті філософсько-теологічних понять, розвинених в догматичних творах II—IV вв. Наука про Христа, як світло й світ є догматична християнська наука, зафіксована в євангелії й затверджена в Нікейському символі („свѣтъ отъ свѣта“), висловлена й докладно тлумачена в патрологічній літературі геллїністичної доби. Тлумачення сонця, як „посередника“, як дзеркала, відблиска лиця божого, образа слави божої, слова, тоб-то, инакше кажучи, тлумачення сонця, як логоса, „логічна“ концепція сонця, що ми її, як мітологему, знайшли в народніх віруваннях, є найхарактеристичніша філософема й теологема за геллїністичної доби. Філософема логоса — сонця, як посередника [2]) є одна з типових рис геллїністичного синкретизму. Для Візантії сонце, як сяйво, лице боже, слово, образ слави, — це все усталені й ортодоксальні формули.

У Климента Олександрійського ми знаходимо достотно розвинену „логічну“ концепцію сонця (III-ій вік) „Логос есть весь ум (ὅλος νοῦς), все світло отця (ὅλος φῶς πατρῷον), все око, все видюче (ὅλος ὀφθαλμός πάντα ὁρῶν)“, „лице отця (πρόσωπον του πατρός)“ (Стром. VII. 2). За Гіполітом взаємини логоса й божества — звязок світла з світлом, променя з сонцем: „Коли кажу, що він другий (ἕτερον), то не стверджую, що — двоє богів, але як світло від світла, промінь від сонця“ (Пр. Ноет. 14). Це саме визначення маємо в Нікейському символі: „свѣтъ отъ свѣта“. Як сяйво світла, як „вічне сяйво“ визначає й Оріген: „Син є сяйво слави отчої... Господь є премудрість божа, а премудрість є сяйво світла вічного“. (In. Ier. hom. IX. 4). Що бог є світло, сонце за це каже Діонісій Олекс.: „Як сяйво од вічного світла, син, розуміється, також вічний. Коли є сонце, то є й промінь... Бог є світло вічне, а тому з ним вічно є й його сяйво, як прояв“ (Афан. Про сент. Діон.) [3]). У Афінагора: „Бог сам усе для себе: неприступний світ, досконалий космос, дух, сила, логос“ [4]). Юдейсько-геллїністична література ще перед Філоном знає визначення логоса, як сяйва, світла, відблиска. У книзі „Премудрости Соломонової“ його описано як „чистое изліяніе славы Все-

---

[1]) Über russische Zauberformeln, Helsingfors, 1909, ст. 134.

[2]) Поняття про „сонячного бога“, як „посередника“, — див. A. Drews D. Sternhimmel in d. Dichtung u. Religion d. alten Völker u. d. Christentums. Jena, 1923, ст. 163. „Логічне“ тлумачення сонця (сонце, як логос, слово, розум, лице) знаходимо в Парменіда (Sext. Emp. adv. math. VII. 111 p. 213. Preller Gr. Myth., I, 433), у Піндара (fr. 107). Так само в Плотіна: на його думку: „самымъ красивымъ и высшимъ является огонь...: онъ самый чистый, онъ лишь одинъ не поддается холоду, свѣтитъ и сіяетъ. При этомъ Плотинъ подъ огнемъ вполнѣ опредѣленно понимаетъ небесный огонь, примѣромъ котораго служитъ чистый солнечный свѣтъ“. Згідно з цим П. Блонський так визначає філософію Плотіна: „Метафизика Плотина — метафизика солнечнаго свѣта“. Його філософія це геліософія. „Основные образы ...философіи Плотина таковы: единое — свѣтъ абсолютно чистый и простой; умъ — солнце, имѣющее свой собственный свѣтъ (48)“. „Умъ есть свѣтъ, далеко разсѣвающійся отъ единаго свѣтящаго свѣта, какъ подобіе истиннаго свѣта; онъ — солнце, являющееся изліяніемъ источника силы свѣта“. „Единое — центральная точка силы свѣта; умъ (логос, посередник) — излучающійся изъ нея кругъ солнца (49)“.

[3]) Сильвестръ. Опытъ догм. бог., Кіевъ, 1892, т. II, ст. 314, 356, 361, 381.

[4]) Э. Гетчъ. Эллинизмъ и христіанство, ст. 127.

держителя..., отблескъ вѣчнаго свѣта, чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благости его“ (VII, 25. 26)[1]). В євангелії од Іоана, Христос — „свѣтъ истинный“ (1. 9). В Іоановому посланні: „Сынъ Божій далъ намъ свѣтъ“ (I. 5. 20).

Новітнє народознавство схиляється розглядати сьогочасний примітивізм дикунів, як декадентне виродження колишніх високо розвинених культур. Так, приміром, дивиться Лео Фробеніус на африканське мистецтво, на мистецтво сьогочасних муринів: їхні теперішні вироби — невдалі й умовні спроби наслідувати досконалі зразки мистецтва колишніх епох попереднього культурного розквіту [2]). Чи не слід цю думку засвоїти так само й у галузі фольклору?

Використаний у нас порівняний матеріял з візантійсько-геллінистичної літератури доводить, що уявління про сонце, як про праведне, боже, святе, як про коло й огонь, як лице боже й відблиск сяйва, як про людину й янгола й т. д., рівнобіжно існують як у народніх віруваннях, так і в книжній, літературній церковній і апокрифічній традиції. Проте факт паралелізму й подібности народніх джерел та літературних текстів для нас не більше, як довід співіснування; це — орієнтаційні вказівки на те, що ці вірування існували в XVII і XIV в., в IX і IV, в II-му по Різдві й II-му перед Різдвом. Школа запозичення керувалася принципом: post hoc ergo propter hoc, після цього — через це. Ми цінимо хронологічну дату, кожне „post“, але утримуємось, щоб тлумачити це „після“, як „через“ (propter), як причиновий звязок, вказівку на запозичення.

Справді, філософема сонця, як її висловлено в візантійських апокрифах та геллінистичній патристиці попереджає мітологему сонця в українських народніх віруваннях: мітологема після філософеми. Але чи визначає це, що ця філософема геллінистично-візантійських спекуляцій є остаточне propter народніх вірувань, як на тому настоюють представники „школи запозичень“, от як, приміром, В. Мансікка? Аж ніяк! Філософема сонця візантійської л-ри, як ми маємо показати в наступному розділі, є тільки раціоналістичне опрацювання сонячного міту, що був поширений в античній мітології, в грецьких орфічних культах та в геллінистичних культах.

Поруч твердження „мітологема з філософеми“ треба також поставити твердження „філософема з мітологеми“. „Извѣстная формула: философема изъ митологемы, — як зазначає проф. П. Блонський, — вполнѣ правильна, и наши основныя философскія понятія — прежніе митологическіе образы... Корни философіи уходятъ въ отдаленную глубь первобытной психики... Путь философіи раціональная переработка миѳа“ [3]).

---

[1]) Обмежуючися цим матеріялом, одсилаємо до праці Carl Clemen. Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. Giessen, 1916.

[2]) Das unbekannte Afrika. Aufhellung d. Schicksal eines Erdteils. München, 1923; див. також тут розділ: Der widderköpfige Sonnengott. (D. Kunst d. Steinzeit in Nordafrika).

[3]) Философія Плотина. М. 1918, ст. 311.

МИКОЛА ЛЕВЧЕНКО.

ЯК УТВОРИЛАСЯ ЛЕГЕНДА ПРО НОВЕ ЧУДО В ЛАВРІ.

Легенда про чудо в Лаврі, що влітку 1926 р. дуже поширена була на Україні, належить до звичайного типу релігійних легенд. За наших часів чимало їх ходить, серед темної неосвіченої людности, і здебільша мають усі вони поміж собою велику схожість. Різні оповідання про „оновлення" церков, ікон, хрестів, „явленія" святих, Божої Матери, Суса Христа, нарешті про різні зцілення, та инші чудеса можна почути тепер на кожному ярмарку, на кожнім базарі. З цього боку найцікавішими досі показуються ті цикли „Калинівських" та „Осапатової долини" чудес [1]), які набули в нас величезного поширення і викликали релігійний рух, що його сміливо можна за масовий психоз уважати. Але й поруч цих „калинівських" оповідань, нова легенда про чудо в Лаврі не губить свого інтересу. Цікава вона не тільки своїм змістом, який до речи багато в дечому збігається з „калинівськими" оповіданнями, а тим що на її прикладі можна наочно дослідити, яких незначних реальних фактів, випадкових приводів і причин вистачає для того, щоб виникла легенда такого типу.

В моїх руках перебуває зараз велике число різних записів про це „лаврське чудо" 4 квітня 1926, та багато з них або однаковісінькі, або мало чим різняться проміж себе. Я подаю тут саме-но найцікавішеє, і то в хронологічному порядкові, щоб дати змогу читачеві ступінь за ступенем простежити процес розвитку й поширення легенди.

9 квітня 1926 р. записав я (в Києві на Гоголівській вулиці від неписьменної хатньої робітниці Н. По—вої) оповідання, яке мене дуже тоді зацікавило, бо мені-ж самому доводиться (через друкарські справи) бувати мало не що-дня в Лаврі, а я там того не чув.

„Чи ви чули, що в Лаврі сталося? Богородиця вночі явилася в церкві. Та коли кинулися туди люди й міліція, вона зчезла. Про це всі баби на базарі (Євбазі) говорять. А їм розказала якась женщина, що сама те діло бачила".

Минуло лиш кілька днів, і вже про цеє „чудо" можна було почути в Києві від кожної перекупки на базарі — із значно більшими подробицями. 17 квітня 1926 р. трапилося співробітникові Академії Наук

[1]) Диви „Етнографічний Вісник УАН" кн. 1 (К. 1925) статті: а) О. Пчілки: „Укр. народні легенди останнього часу" ст. 41—49: б) Н. Дмитрук: „Про чудеса на Укр. 1923 р." та записи Калинівських пісень ст. 50—65, або ж: В. Кравченко „Осапатова долина" — Етногр. Вісн. кн. 2 (К. 1926) ст. 108—111.

П. М. Попову записати докладніщеє оповідання про цю подію. Записав він його із слів хатньої робітниці Хв. М. С—ка, яка 10 квітня почула про це від двірнички свого будинку (на Пушкінській вулиці). Ця жінка, до речи сказати зовсім неписьменна, твердо вірить у правдивість лаврського чуда і оповідає про нього з великим запалом. Оповідання це подаю в перекладі на укр. мову:

„Вночі приїхали до Лаври пожарники — і вимагали, щоб їх негайно пустили в лаврське подвір'я. Бо вони помітили з каланчі, що горить Велика церква. Заразісінько позбиралися всі, та разом з пожарниками й міліцією, кинулися до церкви. Аж бачать, усі свічки горять, лампади засвічено, а по церкві черниця ходить. Святу ікону „успення Богородиці“ спущено, і черниця тая витирає то ікони, то церковний посуд. „Що ти тут робиш?“ — вдався до неї начальник міліції: — „Що ти? красти сюди прийшла“! — „Ти сам чого сюди з'явивсь? Я зазсіди тут перебуваю!“. Начальник той осліп, а черниця зникла“.

Невдовзі, знов за якихсь кількоро днів після того (в квітні таки), записав П. Д. Демуцький ще инакшого варіянта того самого оповідання про лаврське чудо. Варіянт цей подає для події ще більші подробиці.

„Побачив вартовий міліціонер світло в Великій лаврській церкві. Зчинив тривогу. Коли зібралися всі, — увійшли до церкви. У вівтарі якась жінка стоїть, а від неї світло йде. Біля жінки тієї стоїть двоє відер: — одне з піском, а друге з водою. — „Хто ти?“ вдалися до неї. — „Недостоїн знати!“ Хотів був ударити її міліціонер, та вона піднеслася вгору так, що її не достати. Вихопив він револьвера та хотів її стрілити, але вона раптом зникла, а сам він стався калікою. І почули всі голос: „Це я прийшла сюди, щоб кров людську із святих сосудів змити!“ Зібралася другого дня сила-силенна народу до Лаври. Багато там було різних військових, політкурсантів, та всяких. Допустили їх усіх до сповіди і святого причастя, і каялися всі вони в своїх гріхах та й благали бога, щоб простив їм їхні великі провини“.

Більше-менше тоді-ж-таки (а саме 25 квітня), селянка-молочниця М. І—ва (знов таки на Гоголівській вулиці) розповіла мені про це ще по инакшому:

„Так ото вночі всенька Лавра вогнем пойнялася. Налякалися люди, з усього Київа позбігалися. Аж бачать, що то не пожар, а та́к церква блищить. Кинулися до церкви, аж там усі свічки горять і паникадила і все чисто, а по церкві женщина ходить, уся в чорних ризах. Розсердився дуже комісар, шо вона вночі прийшла, та як гукнув на неї та як затупоче ногами: „Ти, с... д..., як світ запалила?!“ — „Як запалила — так і потухне!“. Махнула рукою — і світа не стало, тіки лице в неї горить. — „Ти чого сюди прийшла я тебе спрашую?! — „Не твоє діло!“ — „Та як-же ти сюди пробралася?“ — „А так, як і вийду!“ Та й узялася парою. Так отож божа мати була, щоб ви знали! Явилася нам грішним, щоб ми молилися й каялися, бо горе буде“.

Як бачимо, чим далі, то наша легенда набуває все новіших подробиць і все більш розвивається. З надзвичайною швидкістю розходиться вона не тільки по Київу, ба і по цілій Україні, переходячи й до Росії.

От 10 травня 1926 р. записав Г. Іванюк у селі Турбові (Вінницької округи) дуже докладне оповідання про Лаврське чудо, що розповіла йому стара його бабка, неписьменна жінка. — Подаю тут цей запис Гр. Іванюка, нічого в правописі не міняючи:

„Це росказував їден жид, а він уже-ж брихати ни буди, бо він ни цеї віри, то йому всьо рівно. Так ото казав так. Їдного разу ввечері була в Лаврі вичірня відправа. От після вичірні повиходили всі люди, а сторожі і церкву замкнули. Ну, нічого, — аж от коло півночі якись чоловік йшов коло Лаври. Аж дивиться, що в Лаврі сьвітиця. Він подумав:

„Хто-б то міг бути там в ці порі?“ От він підійшов до вікна, став дивитися і зобачив у Лаврі жінку, а від неї так і сяяло промінням, так і світило. Він хотів зайти до Лаври, али було замикано. От він живо побіг до сторожа, росказав йому, що бачив. Тут зараз назбиралося людий сила-силенна і йдуть до Лаври. А щоб потім ни казали. що це якась видумка, то люди взяли з собою кілька міліцінерів. От прийшли вони, одімкнули Лавру, аж дивляця: стоїть по сиридині церкви жінка в білі одежі, і від неї сяє так, що й дивитися ни можна. Люди обступили й стали питати її, хто вона, звідки. А вона каже: „Я матір божа! Прийшла на землю сповістити людий, аби каялись і молились!“. І більше нічого. Міліцінери ни повірили, а хотіли ту жінку заариштувати. Али тільки сказали її, щоб вона йшла за ними, а теї жінки й ни стало, тільки сильно-сильно засіяло в Лаврі. Тоді всі люди повірили, що то була матір божа, і навіть і міліцінери тожи повірили, що то була матір божа, і відсахнулися від комунії. От таке то твориця на сьвіті. Це росказував київський жид, що сам бачив, а я вже казала: він брихати ни будиж“.

Мало не таке саме оповідання записав я трохи пізніш — 28 травня 1926 р. в самому таки Київі від базарної перекупки, що розносила по будинках масло та сметану, а заразом і легенду про лаврське чудо довірливим слухачам. Слухав я це її оповідання із сусідньої кімнати, вона мене не бачила. а тому запис цей мені пощастило зробити як-найточніш, навіть з додержанням усіх властивостей мови тієї жінки:

„Тіпер такой народ пошол, што ні в Бога ні в што ні вєруєт. Тольки, прийдьот времня, каятца будут, потому Бог страшно накажеть. Уже і знамєнія являютца всякіє для вразумлєнія бєзумних. От ви может слишалі, што̀ в Лавре на той (sic) ніделє случілось? Божая матєр ночью явілася, да так — знаїтє — удівітєльно! Всьо нєбо, знаїтє, красное как жар здєлалось, і как дньом відно. Всє страшно іспужалісь, народ повіскокувал в чом попало і началі текать, хто куда ні попало: думалі, што пожар такой страшний, как на Звірінце бил [1]). Тольки смотрят: аж то над Лаврой огонь стоїт. Побєглі туди, і смотрят: то нє огонь, знаїтє, а так храм сам собой свєтітца, і кумполи і окна і всьо чисто! А в церквє всє паникадила і лампадкі самі засвєтіліса, і такоє кругом благоуханіє ідьот, знаїтє. А по церкві женщина ходіт у бєлом вся і свєтітца сама, аж смотреть нільзя. Народ на колєні, как бил, попадал — начал голосіть і плакать, у груді бітца, а она говòріт: „Нє плачтє! Скоро, значіца, божий гнєв на всєх нечестівих прийдьот! Кайтєся, христіяни — спасені будєте!“. І зачала „Слава в вишніх“ петь, а за нєй весь народ. Откуда ні взяліся, полная церква комуністов набєгла, і всє з ружжами. Бросіліся до нєйо, а їхній комісар спрашуєт: „Кто ти такая?“. — „Ти проклятий, нєдостоїн знать!“. А он как разсердітца, да прямо в нєйо бац з ружжа! Тольки, она нєвредіма осталася та пуля назад вірнулася, а он по-пояс в землю вошол. Тада, как закрічіт страшним голосом: „Вєрую господі—ісповєдую!“ і перехрестілся, і сразу з землі вішол. А тада тє на нєво, знаїтє, как закрічалі! как зачалі його лупіть! Тольки, єму нічево ні дєлаєтца: он стоїт сєбє такой радосний, а хто ударіт єво, тот сразу калєкою дєлаєтца. Тода онє в нєйо зачалі стрєлять. Тольки, она невредіма, а пулі назад літять і їх убівают на мєстє. Народ весь рідать зачал: „Помілуй нас Господі — загібаєм! Жисть наша ужасная!“, а она заплакала і говоріт: „За грєхі ваші божоє попущеніє! Кайтєся, молітєся — так спасєніє будєт!“. Махнула она рукамі, і свєт кругом чисто потух, а сама невідімая здєлалась, а гдє слєза єйо упала, там пол расплавілса. Так тіпер в Лавру народ ідьоть, і хто с вєрою помолітца і поцілуєт тоє мєсто, гдє она стояла — всє грєхі єму прощаютца, і всякіє чуда дєлаютца. Одна женщіна відєла, как слєпой жід прозрєл как тольки сказал: „Вєрую — ісповєдую!“ А одному чіловєку рука зачала дєйствовать. І всякіх єщо много чуд случатца там. Сама я туда бєгла, аж упала трі раза, тєльки єйо відєть нє удостоілась. А народ — відєл, дак всьо до чиста правду розказалі“.

[1]) тоб-то, як на Звіринці підчас страшного вибуху 1918 року.

Іще инакшого варіянта цієї-ж легенди записала В. Ю. Білецька 15 серпня 1926 р. в с. Сковородинівці (Вільшанської округи, на Харківщині). Розповів легенду мандрівний чернець, що вештається з села до села і зазирає подекуди до Сковородинівки. Оповідав він пошепки, під великим секретом:

„Про це чудо запрещають писать в газеті. Властями строго запрещено, щоб люди не вірили в ці чудеса. Вночі, у лаврській церкві засвітилося, став сильний свет. Туди, — взяли міліцію, бо самим було страшно одпирати й дивитися. От усі й поперли. Одчинили двері, а там в олтарі стоїть женщина, миє посуду, чаші, і всякі святощі чистим білим полотенцем витирає. У церкві світ такий, як дньом. Питають її: „Хто ти така? Що ти робиш тут?" — „Я женщина, бачите. Прийшла сюди очистить храм, потому що він оскверньоний". Вони говорять: — „Ми тебе арестуємо!" А вона сказала, що їй арести й суди не страшні, вона їх не боїться. Тоді вони взяли й повели її в міліцію, а світ погас по собі. Не доходя міліції, її не стало, вона незамітно піднялась у гору і сказала: „Бійтесь і вірте в суд божий, а не народній" — і полетіла. Тоді це чудо скрито строго: хто про його буде розказувати — тому смертная казнь.

Всі инші записи, що були в моєму безпосередньому розпорядженні, в основі своїй збігаються з тими, котрі ми вище понаводили. Отже подавати їх тут усі ми не станемо, а лиш одмітимо найхарактерніші поміж ними одміни:

„Коли прийшли — невидима стала, бо то була Богородиця, що прийшла поставити людей на праву путь".

„Прийшли, вивели її з церкви і навіть на автомобіля посадили. Але як поїхали — невидима стала".

„Міліціонер заарештував її, взяв за руку і повів. Коли дивиться: нема нікого, а він сам себе за руку держить".

„Увесь храм осіяла внутріння молнія. В городі думали, шо то пожар, і приїхали всі пожарники. Увійшли, а вона через кумпол на небо піднялася".

„Побачили світло, і подумали, що то злодії в церкві хазяйнують. Кинулися туди — і побачили, що всі лампади горять, а якась жінка церковний посуд чистить. Заарештували її, посадили на автомобіль і повезли, а дорогою вона стала незрима. Потім являлася тая жінка ще й по инших київських церквах".

Наскільки широко розійшлася цяя легенда, можна побачити вже й з вищенаведених записів (Київ, Харківщина, Поділля). Та підчас свого наукового командирування влітку 1926 р. я мав змогу переконатися, що вже стала вона відома і на Катеринославщині і в Одесі. А оце тепер здобув я відомості, що ще й досі інтенсивно циркулює вона навіть у Курському та на Вороніжчині.

Тепер дозволю собі перейти до тієї реальної події, яка сталася в Лаврі 6 квітня 1926 року, яка й була основою та приводом для утворення легенди про це „лаврське чудо".

В київській „Пролетарській Правді", 24/IV 1926 р. про лаврську подію уміщено було таку коротеньку замітку в відділі „Пригоди й злочини".

„Спробували обікрасти Лаврський Собор. Одної ночи охорона Лаврського Музею помітила, що у великій церкві горить світло. Міліціонери, що прибули сюди, обшукали й знайшли якусь жінку, що позносила різні церковні речі в одно місце, щоб, очевидно, викрасти їх. Коли цю жінку заарештовували, вона вдавала з себе ненормальну".

Директор Музею Культів (в садибі б. Лаври) П. П. Курінний, що був головним свідком тієї події, ласкаво подав мені такі про цю подію відомості:

„Сталося це в ніч з 5-го на 6 квітня 1926 року. Було вже щось коло 2-ої години, коли внутрішній музейний сторож збудив мене та й повідомив, що у великому Лаврському Соборі помічено якесь світло. Я негайно викликав по телефону наряд міліціонерів та пожежну команду ленінського району, а сам укупі з двома сторожами Музею — М. Козорізом та Н. Талабко, поспішив до собору. Ніч була дуже темна, і на вікнах Собору добре відбивалися вогні міста, тільки-ж ніяких ознак якогось внутрішнього освітлення в соборі не було помітно. Біля Предтеченського приділу спинив нас вартовий міліціонер і доповів, що в середньому вівтарі в Соборі ясно видко світло. Охоронник Музею Іван Синиця став тоді на розі південної стіни та вівтарів і почав стежити за вікнами й дверима з цього боку, а охоронника Н. Талабка поставив я на розі південної й західньої стін. Сам я став у затінку проти головного вівтаря. Невдовзі прилучилися до нас двоє інвалідних нічних сторожів, музейна охоронна резерва, а нарешті й настоятель Лаври о. Філадельф з ключами від собору. О. Філадельф запевнював мене, що після вечірньої одправи світло в соборі скрізь було загашено, за його-ж таки доглядом, і звечора залишитися світло не могло. Виникли в нас навіть сумніви: — а чи не є то часом відблиск у вікні од освітлення в друкарні? Нарешті, з ініціятиви міліціонера, вирішили ми переконатися — чи-ж є справді у вівтарі якесь світло. Охоронник Я. Казчук сперся на цоколь, а міліціонер виліз йому на спину та й заглянув у вікно, що було з сажень над землею. Він ясно побачив, що в середині вівтаря блимало якесь світло, а недалеко рухалася якась постать; тільки, що саме вона там робила, він не міг розглеліти. Саме тоді надійшов до нас наряд міліціонерів, а до Святої Брами над'їхала пожежна, і десять чи дванацять пожежників з смолоскипами надбігли до Собору. Вирішено було увійти в середину Собору та й добре обшукати його. О. Філадельф одчинив південний вхід, і всі ми увійшли в ґанок, залишивши на дворі двох охоронників, міліціонера та двох інвалідних сторожів. Двері ґанку ми замкнули з середини і поставили тут двох озброєних міліціонерів. Коли почали відмикати двері до самого Собору, то зчинився страшний гуркіт, бо замок був дуже великий залізний та ще й іржавий до того. Двері нарешті одчинено — й ми обережно заходимо до собору. І от із вівтаря виразно почули ми жіночий спів: „Господі помілуй!“. Ми пішли далі (попереду о. Філадельф і М. Козоріз, за ними пожежники з смолоскипами, міліціонери, далі я, за мною ще пожежники й комендант будинків Лаври І. М. Губер), і спів той залунав ще голосніш, тільки вже на инші слова. Слів тих я не розібрав до ладу і тепер не пам'ятаю їх зовсім. Як тільки пожежники, вкупі з міліціонерами, почали обшукувати Стефанівський приділ, я одразу пішов просто на голос, що чувся з вівтаря і вже застав там о. Філадельфа, М. Козоріза, кількох пожежників і одного міліціонера. Всі вони увійшли до вівтаря тільки на кількоро секунд раніш од мене. Посеред вівтаря стояла якась жінка, а скрізь по підлозі, в повнім безладді, розкидані були різні церковні речі. В кутку коло Стефанівського приділу чимало речей лежало купою. І тут я побачив срібні потири, дискоси, запрестільні підсвічники, кадила, блюда, лжиці, ріпіди XVIII ст. і багато инш. Ані дарохранительниць, ані мельхіорових речей, або взагалі якихся громіздких чи малоцінних речей тут не було, і це я дуже добре пам'ятаю. Тут таки стояв пісок для чистки речей, прикріплена була запалена звичайна свічка, і тут-же лежала ще одна стеаринова свічка. Жінці тій було років трицять - трицять п'ять. Вигляд мала цілком здоровий. Чогось іздалося мені тоді, що була це перекупка — з тих, що мнясом торгують. Принаймні за те дуже промовляла її замусолена й досить подерта спідниця. Спину й плечі прикривала їй чорна чернеча мантія, а що й вона була дуже подерта, то можна думати: знайшла її тая жінка десь тут-таки у вівтарі. „Чого ти тут?!“ вдався до неї міліціонер. — „Нужно почістіть! нужно почістіть, — оскверні́лі. Живую церков нужно почістіть!“, — відповідала вона скоровіркою, похапцем і дуже нервово, вдаючи юродиву. Далі почали розпитувати в неї, як вона дісталася до вівтарю, і з її слів виходило, що вона сховалася після вечірньої

одправи і тому залишилася в церкві, а вночі почала чистити церковне начиння. Залишивши її з міліціонером, я з о. Філадельфом та комендантом почали обглядати цілу церкву та приміщення навколо цінного відділу Музею. Ми були цілком певні, що знайдемо ще й помічників тієї жінки; але нікого більше викрити нам не пощастило, бо таки нікого там і не було. Жінку тую заарештували й одвели до сусіднього ленінського району. Про її дальшу долю мені не відомо нічого, так само як не відомо й те, хто вона була. Такі обставини цієї події, як принесена стеаринова свічка, чистка самісінького срібла, та ще дрібно-портативного, початок роботи в таку пізню пору, нарешті зовсім здоровий вигляд жінки (вона ані трохи не нагадувала юродивих), дуже й дуже були підозрілі. Я в кожнім разі певен, що була це одна, з кількох таких, спроб обікрасти церкву. Очевидно, тая жінка мала намір, вибравши найцінніші речі, заховатися з ними до ранку, а потім вийти з церкви разом із публікою, або-ж нарешті спустити їх через вікно своєму помічникові, а вранці зникнути.

Трохи по инакшому розповів про це саме другий свідок лаврської події 6/IV — чернець М. К-з, що його оповідання записав П. М. Попов:

„Вошли в олтарь и видим, что стоит какая-то женщина и поет: „Кресту твоему поклоняемся...“ — „Что ты делаешь?“ спрашивает ее милиционер. „Ересь обчищаю!“. Милиционер ударил ее, а она подставила ему другую щеку и говорит: „Бей и в эту!“. „Как ты вошла сюда?“. Молчит. — „Как ты думала отсюда выйти?“ — „И не думаю выходить, ты ж смотри сколько здесь у меня работы!“. На людей не смотрит и вроде как юродивая.

На думку М. К-за, не була це злодійка, але якась божевільна людина. Найпевніш, гадаємо, була це істерично-екзальтована жінка з надзвичайно підвищеним релігійним почуттям, яких чимало тепер є серед старців і жебраків, що туляться коло церкви.

Окрім цих двох оповідань од свідків тої події, мені довелося ще дістати й точніші відомості про особу винуватиці тієї всієї сторії. Офіційні дані розслідування в цій справі подають нам такі за неї відомості:

„Луданик Марія Петровна. Народилася 1898 р. в Томській губернії, селі Борогляни, Барнаульського повіту. Довший час жила у свого дядька Пилипа Луданика в с. Мищенки Чернігівської округи. По соціяльному стану селянка, письменна, має нижчу освіту. З липня 1922 р. перебувала в Чернігівській міській псіхіятричній лікарні, звідки втікла 26 березня 1926 року. Її одразу-ж таки з-під арешту звільнено і одіслано до Шевченківської (*М. Л.*: давніш — Кирилівської) лікарні, де вона й дотепер перебуває під доглядом лікарів“.

На видрукуванні цих матеріялів я й обмежую своє завдання. Думається, що мені мабуть зовсім пощастило дійти аж до коріння легенди про „лаврське чудо“ і всебічно його тут висвітлити. Коли-б був справдився мій намір подати тут ще й фотографію гр. М. П. Луданикової, читач міг-би мати тут ще один причинок для наочного висвітлення справи. Безперечно, дуже корисний й повчальний приклад маємо ми в оцім-от дивному випадку. Спроба психічно-хорої жінки викрасти церковне начиння (чи — там — почистити, — це для нас великої ваги не має) перетворюється в народній фантазії в чудо - богоявління і дає привід утворити високо-побожну легенду, яка за найкоротший час поширюється на величезних просторах і, може, створить іще не одну в'язку подібних-таки релігійних переказів. — „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“, каже славний німецький поет.

Матеріяли й статті з історії української етнографії.

ЄВГЕНІЯ РУДИНСЬКА.

ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ. ІВАН РУДЧЕНКО.

Нині, коли, по революційній бурі, життя піднесло на велику височінь краєзнавство взагалі і студії в галузі етнографічній зокрема, — багато створилося осередків для виучування народньої творчости, чимало згуртувалося, й окремих існує осіб, що збирають, записують, студіюють продукти тієї творчости — духовні й матеріяльні.

Ми маємо для того давню добру традицію. Історія української етнографії нараховує багато славних іменнів; вона знає часи, коли з не меншим може, як тепер, ентузіязмом, найвидатніші діячі наші працювали над збиранням та науковим обробленням етнографічного матеріялу. Таке піднесення інтересу до українського фольклору було за доби великих реформ у Росії, коли легше стало на якусь хвилинку дихати й українцям, коли очі всіх було звернуто на визволене з кріпацтва селянство.

Нема чого говорити про значіння всім відомої обстановки тієї доби, за ролю „Основи", діяльність Куліша, Костомарова, Антоновича, Драгоманова, всієї київської групи, за жорстоку, хоч і коротку, перерву в тій діяльності після р. 1863-го, і за блискучу сторінку першої половини років 70-х, коли саме вперше в новозаснованому „Юго-Западномъ Отдѣлѣ Географич. Общества" дано було методу наукової обробки зібраного за передніших років матеріялу.

До цієї саме доби належить етнограф Іван Рудченко, серед цих людей посідає славне місце.

Про життя Рудченкове можна довідатися з некрологів його в „Слові" та „Историческомъ Вѣстникѣ" за р. 1905, з біографії, що написав брат його Панас Рудченко (Панас Мирний) [1]), та з статті про нього Пипіна [2]), написаної що-до біографії, на підставі коротенької автобіографії Рудченкової [3]). Некролог, автобіографія, біографія, що її написав брат... А повної, цілком безсторонньої біографії та характеристики цієї багато обдарованої людини з різнобіжними її інтересами, правду кажучи, так що й немає.

Багатий матеріял до такого життєпису дають листи Івана Рудченка до брата, документи родини Рудченків, рукописи творів та етнографічні

---

[1]) Україна, 1907, VII—VIII, стор. 92—100.

[2]) А. Н. Пыпинъ. Ист. русск. этнографіи т. III, стор. 369.

[3]) „Недавно, по просьбѣ А. Н. Пыпина, я подводилъ итогъ судебъ моей земной жизни...". Лист до Б. Познанського 10—XII 1890 р. Полт. Держ. Муз.

записи, що зберегаються в Державному Полтавському Музеї. Ці манускрипти подають надзвичайно цікаві подробиці про оточення Рудченка, його вдачу, погляд на життя та діяльність, відкривають методи його творчої праці. З них-же яскраво знати, що життя Рудченкове різко розпадається на дві частині: за молодих років — літ до 35, може трохи більше, — він єсть український діяч, член Громади, письменник, етнограф. У 80-х роках і до смерти, в р. 1905-му, — урядовець російської служби, автор солідних праць, як він сам каже в листі до Б. Познанського — „въ области казенной литературы", що де-далі, то більше відходить від інтересів рідної землі.

Сподіваючись, що хтось инший використає вищезгаданий матеріял для справжнього, повного життєпису Рудченкового, тут нагадаю лиш коротенько, хто і що він був, спинившися докладніше на праці його, як етнографа.

Іван Рудченко народивсь р. 1845-го в Миргороді, де й прожив дитячі свої роки і скінчив повітову школу. Батько його походив з верстви дрібного „малоросійського" панства, що спочатку служило в лавах козацької старшини, а пізніше в російській службі. З Миргороду перейшов він до Гадячого скарбником Гадяцької скарбниці, де й жив до смерти. В своїх листах до брата Іван Рудченко так тепло згадує тихий Гадяч, благословений Псьол і затишну батькову хату, що, певне, добре жилося йому там, старшому синові, улюбленцеві матери. Певно дитячі та шкільні роки були цілком безжурним часом його життя. По закінченні-ж школи, замість учитися далі, довелося, на 15-му році життя, вступити на службу до Гадяцької скарбниці. Мабуть не було коштів, щоб кудись їхати до школи, мабуть батько бажав, щоб сини йшли його шляхом. В оповіданні Мирного „П'яниця" є така фраза: „батько, викохавшись у чиновних звичаях, нічого кращого не бажав на світі, як бачити своїх дітей такими-ж чиновниками, як він сам".

Чи не автобіографічна вона для письменника? Обидва молоді Рудченки за дуже юних років поробилися урядовцями.

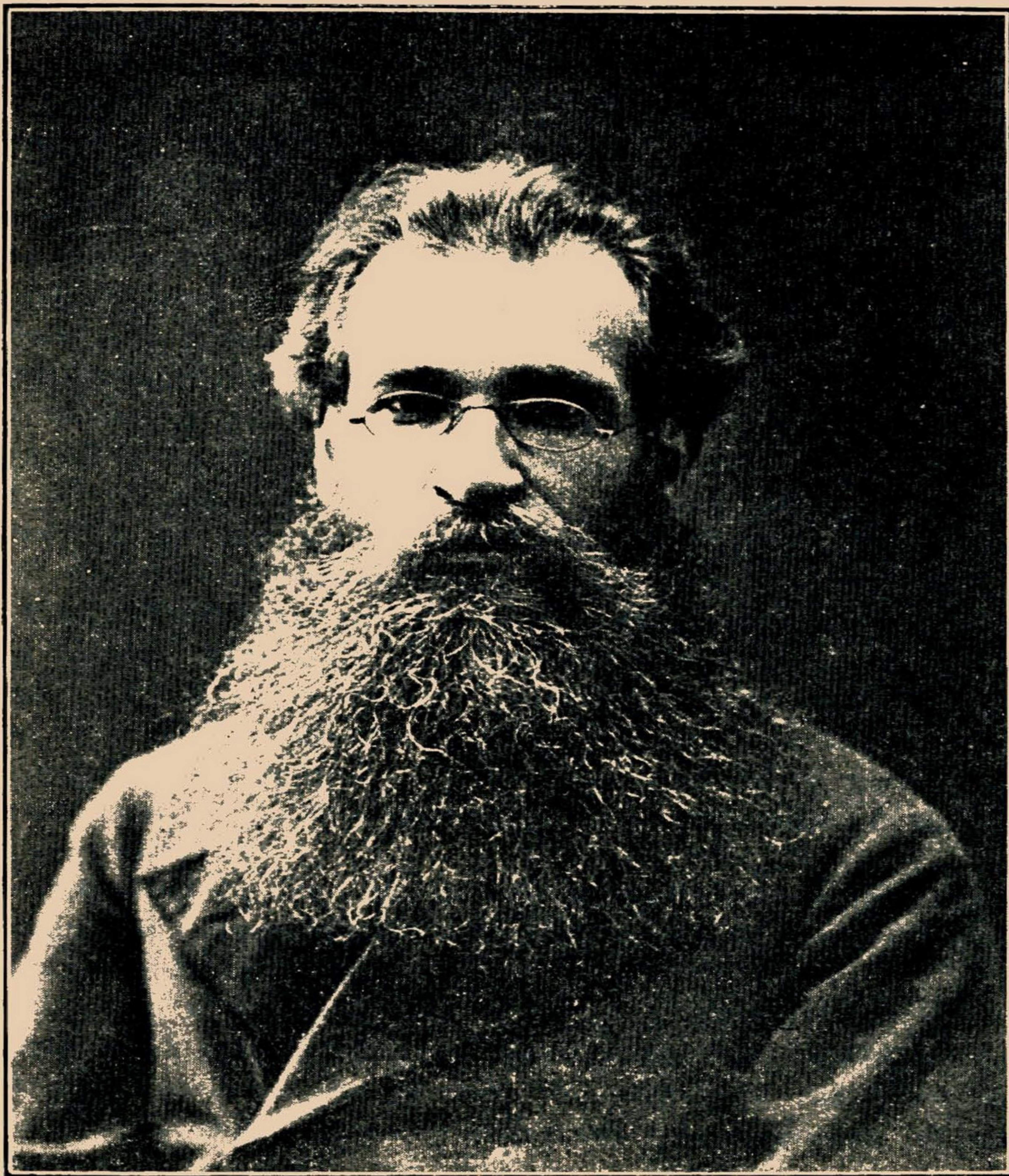
А душа прагнула чогось иншого. Від неписьменної своєї матери, дуже мудрої проте жінки, „примѣрной матери и жены, лучшего друга моей жизни", як говорить про неї в своїм заповіті старий Яків Рудченко, — почув Іван перші казки та пісні, що на зáвсіди запали в душу, відкрили красу рідного слова, рідного краю. Оточенням юних літ була чарівна природа Полтавщини і побут глухого куточка української провінції. Молодий Рудченко вмів своєрідні риси того побуту побачити, про них і иншим розповісти, що чув і бачив, записати.

А Гадяче — то місто, що мало добру традицію що-до такої праці: то культурне гніздо, звідки вийшла ціла група робітників на ниві літератури та етнографії української. Тут Метлинський почав свої фольклорні записи, тут робив їх Макаревич; сучасник Рудченків, Драгоманов блискуче продовжував цю роботу. Чи не він уплинув і на Рудченка, що вже в 1860 р., 15 літ од роду, почав містити свої етнографічні записи в Полтавскихъ Губерн. Вѣдомостяхъ, став кореспондентом Основи,

відколи її засновано, де в р. 1862 було вміщено подану ним народню легенду „Про зозуль, посмітюх та гадюк“. (Инші, послані туди речі, на жаль, усі загинули).

Перейшовши з Гадячого до Полтави в р. 1863, Рудченко незабаром подався в одставку і поїхав до Києва, де, за допомогою Драгоманова та Антоновича, став готуватися до університету, куди і вступив вільним слухачем на історично-філологічний факультет. Тут з усім запалом молодої енергії віддався він справі виучування мови та побуту українського. Одначе, не пощастило йому довершити свою освіту і зробитися українським ученим-дослідником. Він тяжко захорів, через дуже нелегкі обставини свого життя з боку матеріяльного, і вже на самому початку р. 1867 знову вступив на службу, спочатку до державного Контролю в Київі, тоді в Житомирі. Потім перейшов з контролю до канцелярії генерал-губернатора і в р. 1881 вже був урядовцем для особливих доручень при Київському генерал-губернаторі. З цього часу починається блискуча його кар'єра, така блискуча, що дивом дивуєшся, як цей дрібний урядовець, що закінчив саму лиш повітову школу та пробув якихось $1^{1}/_{2}$ семестри студентом, так швидко сходить по щаблях високого урядовства вгору і досягає наприкінці свого життя членства в раді міністра фінансів. Він завдячує, проте, тільки самому собі, тільки своїй великій обдарованості, розумові та працездатності. Перейшовши до міністерства фінансів, він керує Витебською, Херсонською, Варшавською казенними палатами; так відзначивсь як освічений та енергійний знавець податкової справи, що частенько його викликали до Петербургу для розроблення важливих питань. Під той час, як був він керівничим Варшавською Палатою, прикомандировано його до департаменту торговлі та мануфактур, притягнено до перетворення допотопних торговельних податків у податок промисловий, що й зроблено головним чином його працею. А коли видано було положення про державний промисловий податок, Рудченка й було зроблено членом ради міністра.

В ці роки 1881—1905 Рудченко виступає як економіст, як автор великих праць про промисловий податок. У листах до брата, що охоплюють саме цей період в його житті (листів од 70-х рр. збереглося дуже мало), яскраво виявляється ця постать. Спочатку він сам дивується, що його так цінять, десь кличуть, без нього перебутися не можуть, „...въ какіе чины только люди меня не производили, а я вѣдь только неглупый человѣкъ“ (Лист од 24/III 1882 р.), Тоді прокидається тривога, що його обійдуть, що не він, а хтось инший дістане те чи инше доручення. Яскраво знати, як захопило його оте урядове оточення з його кар'єризмом. Це виявляється і в тому, що він пише за себе, а ще більше в його турботах за брата, абсолютно йому протилежного з цього боку. Панас Мирний бажає тільки мирного куточка, незалежного становища, при якому можна віддатися улюбленій літературній праці. Брат-же постійно згадує про кандидатуру в „управляющіе“ палатою, хоче клопотатися, щоб Мирного нагородили табатиркою, то-що.



ІВАН РУДЧЕНКО (Білик)

Р. 1890 Познанський, що постійно перебував у тяжких умовах і раз-у-раз шукав собі посади, вдавсь з листом і до високого вже урядовця Рудченка, приятеля ще з Київа, що мав великі звязки і міг допомогти йому. У відповідь Рудченко, мабуть зворушений листом Познанського, відгукнувсь щирим листом. В ньому подав він собі цікаву оцінку. „Не думай, что я по своимъ дарованіямъ, какъ хорошо оснащенный корабль плыву по морю житейскому... Бредня! Счастье. Вотъ и все. Но счастье завоевано трудомъ упорнымъ, а способствовалъ сему завоеванію тотъ добрый и часто вовсе не даровитый геній, кот. называется, приспособляемостью. ...Недавно, по просьбѣ А. Н. Пыпина, я подводилъ итогъ судебъ моей земной жизни... Оказалось, что по малорусской этнографіи, т. е. наукѣ о народѣ, я написалъ всего три тома, около 50 печатныхъ листовъ. А в области казенной литературы по общимъ вопросамъ, касавшимся самыхъ разнообразныхъ сторонъ жизни преимущественно простого народа, по вопросамъ, отъ разрѣшенія которыхъ зависѣла судьба сотенъ тысячъ (какъ напр. чиншевиковъ и вольныхъ людей) — или судьба русскаго дѣла въ Зап. краѣ, — я написалъ не менѣе 10 тт. около 300 печ. листовъ... За три тома пѣсенъ и сказокъ меня занесутъ въ каталогъ тружениковъ народныхъ, а за послѣдніе 10 тт. никто и не вспомнитъ... Такъ у насъ пишется исторія. Такой же подмѣнъ и въ дѣйствительности: одинъ выскочитъ, а десять достойнѣйшихъ плюснетъ на дно житейское. Такъ, голубе мій, „плюснувъ“ и ты. Разъ сорвалось, плюснув и подниматься трудно. Однако подниматься нужно и должно! И хорошо ты думаешь, когда сознаешь это. Мы вѣдь съ тобой уже „бобры“, т. е. оставшіяся пряди волосъ свѣтятся серебромъ. Значитъ видѣли виды и должны понять, что у насъ дорога къ подъему одна для всѣхъ — служба!“.

Так признававсь він, що служба єдиний шлях угору, вгору хотів він іти, освоївсь з усім, що там нагорі панувало [1]), і так одходив де-далі то більш од української справи.

Що-правда, в некролозі в часопису „Слові“ говориться, що він дуже вирізнявся з урядовців, серед яких працював: „своимъ широкимъ просвѣщеніемъ, живымъ интересомъ къ научному знанію, страстнымъ отношеніемъ ко всякому дѣлу, съ которымъ соприкасался. Такіе люди рѣдкіе гости въ чиновной средѣ, будучи по натурѣ своей созданы для свободной общественной дѣятельности, увы, почти отсутствовавшей при прежнемъ режимѣ (тоб-то до 1905 р.). Въ другой средѣ, въ другихъ условіяхъ дѣятельности Иванъ Яковлевичъ несомнѣнно выдвинулся бы въ качествѣ крупной величины и неутомимая энергія его выразилась бы въ болѣе реальныхъ формахъ“.

Так, дійсно рамці громадської діяльности на той час були надто тісні. Зовсім вузькі були вони для діяльности громадської на Вкраїні. З них вийшов Рудченко, покинув ниву праці української, що нічим не

[1]) Гірко оплакував, приміром, Олександра III-го.

нагороджувала тих, хто на ній працював, крім шаноби та подяки нащадків.

А скільки-б тут могла дати його невтомна енергія. Як блискуче він починав, як багато все-таки встиг дати за тих часів, як був він не тільки Іваном Рудченком, а й Іваном Біликом.

Про братську спілку на ниві літературній братів Рудченків — Івана Білика та Панаса Мирного — тепер відомо. У солідній праці М. Марковського [1]) розкрито ролю Білика в утворенні романа „Хіба ревуть воли як ясла повні", що саму протестуючу назву його взяв Мирний із заміток братових на першу редакцію романа. Позверхово й нецікаво писав про спільну таки працю братів І. Ткаченко в „Червоному Шляху" [2]). Спеціяльна праця про так само спільний твір „За водою" належить І. Лютому [3]). Я тут лиш нагадую, що був Іван Рудченко і белетристом. У Кіевской Стар. за р. 1906 (III—IV, стор. 412—420) вміщено статтю Соф. Свириденкової про Рудченка, як поета. Автор наводить переклади Рудченкові з Гайне, оригінальний ліричний чудесний вірш його „Як нишком погляну в любі твої очі", і каже між иншим, що „быть можетъ поетическое творчество являлось именно тою сферою, для которой въ его натурѣ имѣлись наиболѣе яркіе и богатые задатки..."

Отже як письменника закрив його великою своєю постаттю Мирний, хоч сам дуже високо ставив свого брата-спільника, як поета його ніхто не знає, хоч чимало поезій його є між паперами Мирного, і вага його, як етнографа зовсім не вичерпується трьома томами, що він видав. У своїй етнографічній праці був цей мудрий урядовець, глибокий знавець фінансів та економіки, талановитий поет і белетрист—таким само різнобічним, таким само чулим на всяке явище побуту народнього.

Не можна етнографові обминути його книжок „Южно-русскія сказки" 2 тт. 1869—1878 рр. Значіння їх представлено яскраво в Пипіновій статті про Ів. Рудченка. Там-таки говориться про намір його видати колосальну кількість казок, що почали пливти до нього звідусіль, так що їх набралося більш як 1200 варіянтів, видати їх науково, зробивши зводку однорідних варіянтів і указавши їхні одміни, покласифікувати їх і подати до них поясніння історично-літературні, етнографічні та географічні. Намір той не було здійснено, а матеріяли всі, коли Рудченко помер, син його передав Мирному, що передав їх Рос. Академії Наук, де вони й нині. Решта етнографічних записів Рудченкових знаходиться в Державному Полтавському Музеї. Тут насамперед є рукопис „III-го тома по малорусской этнографіи" „Чумацьких пісень". Цю книгу Рудченка зробив відомою і за кордоном Alfred Rambaud, вмістивши статтю про неї в Revue de deux Mondes в р. 1875. Відомо, що в ній Рудченко звів

---

[1]) М. Марковський. Як утворивсь роман „Хіба ревуть воли, як ясла повні?" П. Мирного та І. Білика. У. А. Н. Збірник Іст.-Філол. Відділу, № 22.

[2]) Червоний Шлях. 1924, I—II.

[3]) Україна, 1924. IV.

[4]) Жив. Старина, 1913, стор. XXIII, XXVI.

у 72 пісні 250 варіянтів, що вжив він для цієї прийнятої в Драгоманова та Антоновича для їхніх праць методи. Та надзвичайно цікаво побачити в рукопису процес самої роботи. Тут є рукопис тексту, тут є підібрані пісні, сюди вкладено часописи, з у них друкованими чумацькими піснями, та статтями про чумацтво. Спочатку бо друкував Рудченко свою розвідку про чумаків в „Кіевлянинѣ“ в 1866—67 та 70 рр. [1]). Скільки раз старанно переписував автор оглав та вступ, як ретельно з усією навичкою колишнього канцеляриста гарними під друковані літерами виписував назву! З цього рукопису знати, що „братська спілка“ за завдання своє мала не саму тільки літературну працю, ба й етнографічну. В рукопис укладено лист П. Мирного, в якому він подає братові 7 чумацьких пісень; всі їх умістив Рудченко в збірник. Пісню „Ой, біда біда чайці небозі“, подав Мирний у двох варіянтах, записаних у Миргороді і в Лизаветі. Перший Рудченко взяв за основний, другий як варіянт. В вищезгаданім листі надсилає Мирний ще один варіянт може найкращої чумацької пісні: „Ой ходив чумак сім літ по Дону“, вказуючи, що давно вже послав цю пісню, записану в Миргороді. Тексту пісень в цілому переписаного немає, а тільки й є переписана дуже гарно на доброму поштовому папері оця дума з усіма варіянтами. В підібраних-же піснях лежать часто-густо пісні в тому вигляді, як їх надіслано. Так лежить увесь збірничок Ільницького, хоч з нього взято тільки одну пісню, тоді пісні із збірки Кибальчича, що писав він на картках однакового розміру (0,17 $\times$ 0,08) на кольоровому папері. Знати так само й те, як колективно й дружно працювали за тих часів українські етнографи. Про це читаємо у поданому в Пипіна листі до нього етнографа Лоначевського. „Это было время національнаго пробужденія и возбужденія. У рѣдкаго изъ студентовъ малороссовъ не было тетрадки съ разнымъ этнографическимъ матерьяломъ, преимущественно пѣснями. Каждый записывалъ изъ устъ народа. Выше меня курсомъ или двумя стоялъ Стояновъ Ѳ. И. По его предложенію составленъ былъ проектъ грандіознаго сборника пѣсенъ, составленіе кот. взяли на себя студенты а именно Стояновъ — историческія пѣсни, И. П. Новицкій — бытовыя (його збірник використав Рудченко для чумацьких пісень),—Н. А. Вербицкій — семейныя, а я — любовныя“. Пісні ці він передав пізніше Б. Лавренку, що видав їх — Пісні про кохання (Київ 1864).

Мабуть палкий, енергійний Рудченко вмів-таки навернути людей до праці, вселяв довіру, що використає справді поданий матеріял, а сам з дуже молодих літ почав збирати пісні і назбирав їх чимало.

Крім рукопису „Чумацьких пісень“ є такі записи пісень.

Зшиток у 1/4 аркуша. На обгортці гарними друкованими літерами виведено: Собраніе стиховъ и пѣсенъ 1858. Полтава. Переписано й записано рукою Ів. Рудченка 198 пісень. Є кілька з голосом.

[1]) Кіевлянинъ 1867, № 112; 1867, № 127, 1870, № 25; див. також Вѣстникъ Европы 1872, сент. окт.

Такий самий зошит; записав Ів. Рудченко 58 пісень, а тоді синім атраментом ще 11 із заміткою: записалъ все синими чернилами написанныя пѣсни в с. Жаботині Ів. Штангеєм, в 1863 г. 11 пачок, написаних на поштовому папері, пісень, розбитих на рубрики (петрівські, колядки, рекрутські, козацькі, побутові і т. д.) рукою Рудченка, звиш 400 пісень.

Тоді записи инших осіб: 4 зшитки — більш як 200 пісень та ще тою-ж-таки рукою 20 „сватальних".

6 пісень, добре написаних на грубому папері, чумацькі переважно.

9 пісень, написаних у рядок. 49 пісень на кольоровому поштовому папері. На першому аркуші червоним олівцем написано „Савич".

Зшиток — Пісні. Внизу червоним олівцем. Давиденко. 15 пісень, записаних від Макара і Купріяна.

2 великих зошити з старовинного, великого розміру, поштового паперу. Пісні написано гарно на одній сторінці аркуша.

На обгортці написано:

1) 4. I книга V. Пѣсни козацкія, чумацкія, їх 25.

2) часть I, книга VI. Пѣсни козацкія, бурлацкія. 15 пісень.

35 пісень записаних на Харківщині, на тонкому картчатому поштовому папері великого розміру, всі чумацькі.

Збірка пісень К. Кибальчича, записаних у Козелецькому повіті, на Чернігівщині, на картках, звиш 150 пісень.

7 чумацьких пісень; під одною написано иншою рукою олівцем „Маркович", і на обгортці рукою сина П. Мирного зазначено: Чум. пѣсни Марковича, на писальному папері, 1/4 аркуша.

40 пісень на таких самих аркушах писального паперу.

Збірник пісень. Тетрадь для пѣсенъ малороссійскихъ. 1859 г. 23 февраля. Записано 20 пісень, очевидячки, це друга частина, бо числа на них стоять 22—43.

За підрахунком пісень тут до 2000, в цілому.

Инші записи Рудченка поділяються на матеріял до виучування мови і записи, що дуже широко охоплюють побут народній — багато суто фольклорного матеріялу, який в певній мірі вже видано, і записи й малюнки з культури матеріяльної.

Насамперед ціла низка зшитків з матеріялами до словника — рос.-укр., укр.-російського. В деяких слова ідуть за абеткою, в инших розміщені випадково. На одному з зшитків напис: Пословник Московсько-український И. Рудченка. Зшитки зроблено з грубенького писального паперу; вони або довгі — 1/2 аркуша паперу згорнено удвоє, або маленькі: 1/4 аркуша згорнено удвоє. Кілька зшитків наготовлено, поліністо й помічено цифрами від 361—616 і 617—672, але не використано.

Сюди-ж-таки належать кілька рукописів: зошит в чвертку аркуша писального паперу. Словарь эпитетовъ народныхъ 1885 г. 14 марта. Цей напис і речівники в зшитку написано не Рудченковою рукою, а епітети проти них писав і Рудченко і власник зошита.

Аркуш писального паперу. — Рудченко виписав слова ковані й позичені з польської мови.

Рукопис, складений з окремих сторінок у чвертку писального паперу, невідомою рукою виписано вирази, цілі речення з творів Марка-Вовчка з перекладом їх на російську мову, так само з Шевченка, з Гайдамаків та инших творів.

Маленький зшиток рос.-укр. словник чужомовних слів.

По-за тим є словарний матеріял, написаний на невеличких картках (5×9 см.) і ще менших (5×6 см.) рукою Семеренка. Цих карток 1339. На 131 з них є малюночки схематичні; ці картки поділяються на такі категорії: сільське господарство — 166; хата — 71; віз — 22; сани — 11; посуд — 18; страва — 15; млин — 53; млин водяний — 15; рибальство — 7; корабельство — 30; лісництво — 21; будівництво — 41; пильня — 10; ремісники та їх струмент — 59; швець окремо — 22; ткацтво — 49; хороби — 12; назви квіток — 50; астрономія — 8; анатомія — 50; географія — 7; скрипка — 20; цимбали — 9; дудка — 5;

назви пісень — 3; гри — 11; загадки — 141; прислів'я — 37; скоромовки — 9; 231 картка різні; 131 картка з малюнками.

На 504-х картках грубого сіруватого писального паперу (11 × 9 см.) Рудченко зробив записи по категоріях, що внизу картки він означив російською мовою: повір'я — 259 (з них 32 рецепти на хороби); приказки — 84; прислів'я — 55; загадки — 27; скоромовки — 10; гра — 1; „Выраженіе" — 32; „Народное мнѣніе" — 5; Разсказъ, замѣтка, анекдотъ, преданіе — по 1. Мало не на всіх картках зазначено де зроблено запис: Корніївка, Боярка. Буддаївка, Щаснівка, Осокорки Черн. губ., Шукай-води Гуманськ. повіту, Гадячськ. повіт, Черевки. На багатьох стоїть дата: 1864.

Загадок чимало зібрано й в окремих зошитах. Невеличкий зшиток І. Рудченка 1863 р. прислів'я, жарти, загадки. Збірничок загадок П. Іващенка 1863 р.

Збірничок загадок (105) присланих од когось, з написом на обгортці червоним олівцем: Оце познаходив в себе дещо, посилаю Вам, може здастся. Зшиток написано невідомою рукою — загадки, оповідання, пісні.

Далі є скількись великих зошитів з дуже різноманітним матеріялом. Зошит у чвертку писального паперу, розлінований на шість карток кожна сторінка. Тут подано опис різних речей хатнього вжитку, поясніння назов речей, повір'я, звичаї. Всього 288 карток, часом з малюнками. Запис зроблено в Корніївці.

Зшиток з назвою: Хлопоманія vel Chlopomania. Український словопоказ. 10 грудня 1863 р. Кіевъ. Різноманітні записи, зроблені за абеткою, в Будаївці, Боярці, Корніївці.

Три зшитки М. Семеренка.

1) Маленький — оповідання, анекдоти.

2) „Пословиці, приказки, то що". М. С. 1861, 62, 63. Рудченко приписав олівцем: 1864.

3) Всяка всячина. Городище. 1862 року Божого. Зошит у чвертку писального паперу, наклеєно зверху на пожовклий папір зошита клаптик білого паперу, на якому написано: Семеренко № V.

Тут дійсно „всяка всячина": справа шевська, бондарська; думи, записані від лірника; про вітряк; багато малюнків різних. В кінці зошита: мення зіллів, трав, то-що. Це частина того „Списка растеній съ народными названіями и этнографическими примѣчаніями", або й сам він, тільки з деякими одмінами, що надруковано в І т. Записокъ Юго-Западн. Отдѣла Имп. Русск. Географ. О-ва за 1873 годъ (стор. 165).

В цей зошит вкладено окремі аркушики паперу з добре зробленими малюнками: олійниця Леська Лазебного в Корніївці, спис назов усіх частин олійниці; натягач, топор, струг, розмір, ступа з описом; плуг, два малюнки варстата, ліра, опис її, спис назов усіх частин, з поміткою: „20 мая 1864. Кіевъ. Лірник с Копилова за Васильков".

Багато записів Семеренка попереписував Рудченко в свій зошит, що його так само назвав: „Усяка Всячина" Ивана Рудченка Божого року 1865, студня 24. Кіевъ. Це грубий зошит, у палітурках з чорного перкалю, в чвертку доброго писального паперу. На першій сторінці вліплено програму для збирання етнографічного матеріялу. Спочатку переписано повір'я на Багату Кутю та инші, тоді різні молитви; наука про пасіку; оповідання про Потоцького. Тоді зшиток розбито за програмою, із записами мало не по всіх пунктах. Чимало взято з Семеренкових записів. В цьому зошитові кілька малюнків, дуже добре виконаних, з детальним описом частин намальованих речей, так наприклад: драбинястий віз, плуг, рало, коса, ціп.

В цей зошит хотів, певно, Рудченко переписати той матеріял, що містивсь у всіх перелічених у мене зшитках та на окремих аркушах, на яких записано анекдоти, оповідання.

Між ними є збірка пасічницьких „наук". Цих записів 9; між ними один — цілий зшиточок у вісімку блакитного, старовинного писального паперу, писаний на початку минулого століття, починається з науки знайти для першого вулика дерево, в яке ударив грім. Другий — має цікавий додаток: переглянуто всі місяці через увесь рік, з вказівками, в яке число місяця замовляти кров, коли що сіяти, коли дітей від грудей одлучати.

Тут є й один з тих дуже цікавих „домашнихъ лѣчебниковъ", що їх видрукувано в Кіевск. Стар. 1890 р., про які писав Потебня.

Є рукопис Каменського — Рослини Херсонщини і звязані з ними повір'я. Його використав Давиденко і подав А. Роговичеві, для словника народніх назов рослин [1]). Проте цей рукопис цікавий у цілому, має весь колорит свого часу.

Такі різноманітні записи робив і збирав Рудченко. Вони дали йому разом із враженнями юних літ те знання мови, що так блискуче використав він у спільній з братом своїм літературній праці. Їх певною мірою використав він, подавши, приміром, Драгоманову чимало народніх оповідань. Добре було-б переглянути цей матеріял детально й видрукувати найцікавіше.

З 60—70-х років зминуло чимало часу, колосальну пророблено працю, що-до збирання матеріялу, наукового оброблення та опублікування результатів етнологічних студій і далеко випередила ця праця роботу колишніх етнографів, з усякого погляду. Отже в Рудченка та його товаришів вражають нас дві надзвичайно цінні риси: насамперед, справді палка цікавість до кожного найдрібнішого явища в побуті народнім, вони бо нотують, фіксують усе, що бачать і чують. Тоді — їх дружня колективна праця, одностайність, з якою окремі дослідники несуть свій зібраний матеріял до спільної скарбниці, на загальну справу.

---

[1]) Записки Юго-Зап. Отдѣла Имп. Русск. Геогр. О-ва, за 1873 годъ, т. I, стор. 109. Опытъ словаря народныхъ названій растеній Ю.-З. Россіи съ нѣкоторыми повѣрьями и разсказами о нихъ А. С. Роговича.

АНДРІЄВСЬКИЙ ОЛЕКСАНДЕР.

ДО ІСТОРІЇ ВИДАННЯ „ЛИТЕРАТУРЫ УКРАИНСКАГО ФОЛЬКЛОРА" Б. Д. ГРІНЧЕНКА.

У числі другому „Етнографічного Вісника" 1926 року ми навели (стор. 133—135), як цікавий матеріял до статті під вищенаведеним заголовком, та як цінний додаток до „Покажчика" Б. Д. Грінченка („Література Украинскаго фольклора 1770—1900". Черниговъ 1900), листи: чеського проф. Ю. Полівки, А. Малинки та В. Г. (Василя Горленка); листи-ж В. Доманицького, за браком місця, відклали були до наступної книжки „Етнографічного Вісника".

Нині надійшла черга, так-би мовити, й за цими листами. Друкуючи їх, як додаток до „Покажчика" Грінченка, ми надаємо їм ваги, по-перше, як пам'ятці, що свідчить про надзвичайну працьовитість небіжчика В. Доманицького та його дивну обізнаність з літературою. В його зауваженнях з приводу „Покажчика" Грінченка звертає на себе увагу різносторонність обізнання українського фольклорного матеріялу. Коли перечитуєш оці його нотатки „до року такого-то" й „з року такого-то", то дивом дивуєшся, коли й де він їх позбирав так всебічно й так старанно. По-друге, В. Доманицький не тільки додає відомості з українського фольклору, що бракують Грінченковому „Покажчикові", але й виправляє помилки, що трапляються в цьому „Покажчикові".

При світлі зауважень В. Доманицького Грінченків „Покажчик" набуває повноти, чим вичерпується мало не ввесь матеріял українського фольклору за час 1770—1900 рр.

Листи і листівки В. Доманицького до Б. Д. Грінченка.

I. Листівка. Ст. Тальное Ю. З. ж. д. с. Колодистое 17/VI 1903.

Високоповажний Борис Дмитрович!

Перечитуючи аж тепер „Литературу украинскаго фольклору", я зауважив деякі недостачі з „Кіевск. Епарх. Вѣдомост.", а власне: З р. 1873: „Народныя воззрѣнія на прошлогоднюю холеру" № 20 и слѣд. З р. 1879. Со словъ сельской бабы (фольклорный матеріялъ) №№ 31 и 44; „Закрутки" (изъ „Кіевлянина" № 93 за 1878 г.) — № 33; „Нѣсколько мыслей и замѣчаній касательно „вводинъ" № 34 и 35; Вязаніе рукъ при вѣнчаньи, № 43; Къ слову о числѣ праздничныхъ дней у нашего народа, №№ 45 и 46. З р. 1382: „Народныя духовныя пѣсни на праздникъ Р. Х-ва (6 колядокъ) — Запис. въ с. Небелевкѣ, Уманск. у. — № 16 (?) 17 (?). З р. 1883: Нѣчто о письмѣ Іисуса Христа — № 2, стр. 48—49. З р. 1884: За помикальнымъ обѣдомъ разговоръ священника съ при-

хожаниномъ, № 8. З р. 1894: „Рождественская „коляда“ или „Славленіе Христа“ № 24. З р. 1896: Святки. Новый годъ въ Малороссіи, крещенскій парадъ въ деревнѣ, № 1.

Показчик до „Кіев. Епарх. Вѣд.“ есть в Київ. Публичн. Бібліотеці — варто переглянути, бо й я не мав усіх років цільних — багато з дефектами.

З пошаною В. Доманицький.

Лист I (без дати). М. Тальное, Кіев. с. Колодистое.

Високоповажний Борис Дмитрович!

Паки и паки — додаток до показчика по фольклору: 1, До стр. 5, № 1. Калиновский, — додати, що передруковано в „Харьк. Сборнику“ за 1890 р. Вып. 3, 160. Див. № 214. 2, Стр. 21, до р. 1840: Padalica (Зенон Фиш). Монографія про чумаків в „Tygodniku Peterb.“, 1840, № 35. 3, Стр. 24 до р. 1843. Atheneum, IV, 77—83. I. Kraszewski. Pojęcia astronomiczne (подано український матеріял — представленія люду з поля астрономіі, космогоніі та метерольогіі). 4, Стр. 45, № 235 — треба мабуть „земледѣльч. газету“ и „Коммерч.“ виставити в альфавит, а не Чумаки. 5, Стр. 61, до р. 1861. Евгеній Згарскій. Маруся Богуславка. Львовъ. 6, Стр. 66, до р. 1862. Гриньковъ В. Гостинецъ русскимъ дѣвыцямъ. Львôвъ. 7, Стр. 81, № 462 — попереду „Кіев. Губ. Вѣд.“, а не Радецкій. 8, Стр. 87, до р. 1868. Лысенко М. Збирныкъ украинськыхъ писень. Зибравъ и у ноты завивъ М. Лысенко. Вып. I. Кiивъ — Лыпськый (40 пiсень). 9, Рецензія на нього в „Кіевлянинѣ“, 1868, № 139. Музыкальная новость. 10, Стр. 98, до р. 1872. „Кіевлянинъ“ — додати: „Н. В. Лысенко, какъ концертантъ и композиторъ“, №№ 49 и 50. 11, Стр. 102, р. 1873. Лысенко М. Збирныкъ украинськыхъ писень. Вып. I. Выдане друге (див. р. 1868). 12, Там же і тоді ж: Лысенко М. Збирныкъ украинськыхъ пiсень. Вып. II. Выдане друге (див. р. 1869). 13, Стр. 114, рік 1876. Лысенко М. Збирныкъ украинськыхъ писень. Зибравъ и у ноты завивъ. Вып. III (40 пiсень). 14, Стр. 128, № 778 треба „Газета Гатцука“, а тоді Катешовъ. Додати, що в „Газ. Гатцука“ було того (1881) року — в додатку „Сорокъ лѣтъ. Малороссійская легенда Н. Костомарова“. 15, Стр. 129: Сьвiт (Львов. газета). Автобіографія М. Лисенка, № 5. 16, Стр. 133, рік 1882. Трудъ (газ.). А. Красковскій. Концерты Н. В. Лысенка, № 28. 17, Стр. 134, до р. 1883: Заря (Кіев). Концертъ Н. В. Лысенка, письмо в редакцію, № 78. 18, Стр. 135 — „Кіевлянинъ“. Концертъ Н. В. Лисенка, № 77. 19, Стр. 140, рік 1884: въ № 845 додати: Зъ жытя Русынивъ (біографія М. В. Лисенка съ портретомъ) стр. 48. 20, Стр. 142. Лисенко М. (Тетрадь без заглавія). На обкладці везерунок — бандурист та гурток селян. Дозв. ценз. Кіевъ, 1883, 12 дек. (Литограф. вид.) — 7 пiсень. 21, Стр. 144, рік 1885: Atheneum, кн. 7, 355. Zarysy ruchu literackiego rusinów (біографія М. В. Лисенка). 22, Стр. 149. Рубецъ А. Біографич. словарь русскихъ композиторовъ и музыкальныхъ дѣятелей. Спб. 1885 (біограф. М. Лисенка). 23, Стр. 155: Лисенко М. Збирныкъ народнихъ укр. писе́нь. Першый десятокъ. Кыивъ. 24, Стр. 162, р. 1887. Лисенко М. Збирныкъ народн. укр. писень. Вып. IV. Кыивъ (40 пiсень). Збирныкъ народныхъ укр. пiсень. Другый десятокъ. Кыивъ. 25, Там же і тоді ж „Кіевское Слово“, № 66. Концерты Н. В. Лысенка. 26, Стр. 164: Сѣверный Вѣстникъ, VIII, Обл. Отдѣлъ, 75. Статья Иванова (матеріал з Харьківщини). 27, Стр. 171. Минскій Листокъ, № 68. Корницкій. Біографія Лысенка и огляд діяльности. 28, Стр. 175, до № 1055 додати: Славни Русины. Житепись М. Лисенка, № 7. 29, Стр. 178, № 1070 помилка: Т. XII — треба „XIII“. 30, Стр. 179: „Календарь илюстрованый товарыства „Просвѣта“ на рикъ 1889, 78. Біографія М. Лисенка. 31, Стр. 182. Лисенко М. Збирныкъ народнихъ укр. писень. Третій десятокъ. Кыивъ. 32, Стр. 193, до № 1154 — тільки „Выпускъ I“ (трете видане: перші два дыв. р. 1869 та 1873). 33, Стр. 200, до № 1200. Біографія М. Лисенка, № 13. 34, Стр. 204. Лисенко М. Збирныкъ народнихъ украин. писень. 4 десятокъ. Кыивъ. 35, Стр. 205 до № 1221: М. Уманець. А. Головатый. Запорожський депутат і кобзарь (пісня: „ой боже наш милостивий“ — записана од харьков. профессора А. Потебні М. Лисенком). Єсть і окремий відбиток — Львів, 1891. 36, Стр. 210 до № 1254. В. Шухевич. Микола Лисенко. № 6. 37, Стр. 214: Лисенко М. Збирныкъ укр. нар. писень. Вып. V.

(40 пісень). 38, Там-же. Збирныкъ укр. народнихъ писень. Пятый десятокъ. Кыивъ. 39, Стр. 221, до № 1305. Микола Лисенко. Біографічн. нарис і огляд праць — з приводу 25 л. ювилею, №№ 1 и 2. 40, Там-же: І. С. и Значковскій. Два листи. Концерти М. Лисенка в Полтаві, № 4. 41, Стр. 223: Одесскій Листокъ. Фельетонъ. М. Лисенко. № 4. 42, Там-же: Концерты Лысенка въ Одессѣ. № 6. 43, Там-же: А-ръ. По поводу концертовъ Н. Лысенка, № 9. 44, Стр. 227, до № 1340. А Крымскій. Н Лысенко. По случаю 25 лѣтн. юбилея, т. XIX, № 4, 145. 45, Стр. 230, до № 1355, стрічка 8: треба, здаеться, не №№ 1, 4—10, а 1, 2, 5—10. 46, Стр. 241. Лисенко М. Збирныкъ народнихъ укр. писень. Вып. VI. Кіевъ (40 пісень). 47, Стр. 253. Энциклопедич. Словарь Брокгауза и Евфрона. Спб. 1896, кн. 34, 736. Н. С. Біографія Лисенка. 48, Стр. 259. М. Лисенко. Збирныкъ народнихъ украин. писень. 6 десятокъ. Кыивъ. 49, Там-же. Украиньски обрядови писни. У чотырьохъ збиркахъ. Москва. I и II. — Веснянки. III. Купальска справа. IV. Колядкы, щедривкы (в показчику се № 1738 без року і місця виданя). 50, Стр. 264. Дѣло (Діло), № 125. Про концерты М. Лисенка 8/III 1898 р. 51, Стр. 268. Лисенко М. Збирныкъ народнихъ укр. пісень. 7 десятокъ. Кыивъ. 52, Стр. 268. Лисенко М. Збирныкъ народнихъ украин. писень. 7 десятокъ. Кыивъ. 53, Стр. 268, до № 1564. Реценз. на „Этнографічн. Збірник" т. IV, — в томі III, 54; рец. на „Kaindl. Bei den Huculen" — II, 67. Некрольог Гр. Залюбовского, — II, 64. 54, Стр. 276, до № 1614: „Куліш. Маруся Богуславка", — т. VIII, 1, 141, 259; Коваленко Гр. Народні пісні, — VI, 24. Етнографічні досліди Фр. Ржегоржа в Галичині, — VII, 118. С. Є. Етнографічні досліди Украіни. — Історія одноі легенди, — VII, 204. Міжнародный з'їзд фолькльористів у Парижі 1900 р., — VIII, 190. — Нова збірка угроруських пісень — VIII, 39. — Укр. пісня в Сербіі, — VII, 115. — Реценз. на Б. Гринченка „Этнографич. матеріалы", т. III, — VI, 121; рец. на „Huculszczyzna. Lwów, 1893", — VII, 121; Рец. на „Етногр. Збірник", т. VIII, — VIII, 120; на „Збірн. фільольог. секціі, т. II", — VII, 64; на „Сумцовъ. Розысканія въ области анекдотич. литерат." — VI, 126. 55, Стр. 278, до № 1628. В. Щ. Пища и питье крестьянъ малорусскихъ, №№ I и II. 56, Стр. 284. Лисенко М. Збирныкъ народнихъ укр. писень. 9 десятокъ. Кыивъ. 57, [Там-же]. 10 десятокъ. 58, Стр. 284, до № 1659: Шпитко О. На народній мотив (вірш), — IX, 231. — Гуцульські вірування, — XI, 75; — Наша народня словесність між Німцями, — X, 130. — Нова збірка козацьких пісень, — XII, 185; — Гр. К-о. Укр. пісні у війську, — XII, 130. — Некрольог Дикарева, — IX, 73 й Залюбовського, — IX, 220. 59, Стр. 286. „Образованіе" (журн.). А. Раздольскій. Новыя пѣсни, №№ 7—8. 60, Стр. 288: „Русская Музыкальная Газета", № 12. К. Н. — Лисенко, какъ художникъ-этнографъ. 61, — Рец. на нее, — Кіев. Стар., кн. V, III. 62, Изъ №№ 1284 и 1327 — которийсь зайвий, але который? 63, Чи не сплутані: Кінець № 1014 і початок 1079 (про народні обичаі на Різдво з Кобеляк. пов.)? Мабуть треба-б додати до показчика усе з Енциклоп. Словника Брокгауза. Я зробив показчик літератури (додатковий) аж по сей день (по К. Старині переважно). Як що буде коли Вам треба — то загадайте, а я Вам позичу.

З щирим поважанням В. Доманицький.

(*Лист II* без дати).

Високоповажаний Борис Дмитрович!

Паки, і сугубо паки! 1, До *р. 1810.* Замѣчанія о Молдавіи, Бессарабіи, Крымѣ, Бѣлоруссіи и Украйнѣ, писанныя барономъ фонъ-Кампенгаузеномъ. Статьи Шр. Гр. и В. — Журналъ новѣйшихъ путешествій. 1810, № 1, 79—96; № 2, 20—57 (обычаи на свадьбахъ и погребеніяхъ. — Одежда. — Языкъ и пр.). 2, До *р. 1818.* Князь Цертелевъ. О старинныхъ малороссійскихъ пѣсняхъ. — Сынъ Отечества, ч. 45, № 16, 122—136. 3, До *р. 1824.* Подражаніе извѣстной казачьей пѣснѣ: „И шумыть, и гуде", на французск. языкѣ. — Вѣстн. Европы 1824, ч. 137, № 15, 235—237. 4, До *р. 1824.* Г. Ст... Журналъ путешествія по землѣ донскихъ казаковъ къ Кавказу и въ Астрахань (перевелъ изъ Neue Allgemeine Geographische Ephemeriden Н. Без...). — Сѣв. Архивъ, 1824, ч. 12, 89—102, 159—192, 260—269; 1825, ч. 14, 245—257, 337—347; ч. 15, 408—421. (Имѣются свѣдѣнія Этнографическ. о нравахъ и образѣ жизни козаковъ (одежда

игры и пр.), запорожцевъ и пр.). 5, До *р. 1827.* Малороссійскія пѣсни. — Московскій Вѣстникъ, 1827, ч. 3, № 12, 316—317 („Ой у лузи" и „Ой летіла зозуленька"). 6, До р. 1827. Максимовичъ М. Предисловіе къ собранію малороссійскихъ пѣсенъ.— Вѣстн. Европы, ч. 155, № 15, 184—200. 7, До *стр. 11, № 28* додати: Дамскій журналъ 1827, ч. 20, № 22, 157—160 (Тим. Запасный); там же додати до 1) — т. 115, *№ 20* (П. Бій). а до № 3 (*С. Ш.*). До стр. 12, № 30: Зам. Вѣстн. Европы, № XII, — треба XI, ч. 154, а також додати: Изъ „Календаря Львовскаго" на 1823 г. перевелъ *К.* 8, До *р. 1828:* Малороссійская пѣсня. — Вѣстникъ Европы, 1828, ч. 160, № 10, 113—114. 9, До *р. 1829.* Малороссійскія пѣсни. — Вѣстникъ Европы, ч. 168, № 20, 303—305; ч. 169, № 21, 62—66; № 22, 153—155. 10, До *р. 1830.* Двѣ малороссійскія пѣсни. — Русскій Зритель, ч. 6, № 21—22, стр. 20—22. 11, До стр. 12, № 35 додати в клямрах (Начинается „Запорожци небожата"). 12, До *р. 1831.* Нравы, обычаи и образъ жизни въ Суджанскомъ уѣздѣ, Курской губ. — Московск. Телеграфъ, ч. 39, № 10, 255—271, № 11, 359—377. 13, До *р. 1832.* Обряды при свадьбахъ у малороссіянъ. — Сѣв. Пчела, 1832, № 123 и 124. 14, До стр. 15, № 52. — додати Ж. М. Н. Пр. ч. 2, № 4, 16—26. 15, До *р. 1835.* Е. Гребенка. Малороссійское преданіе. — Весенній вечерь, стр. 46—62. 16, До *р. 1835.* Нѣсколько украинскихъ народныхъ загадокъ. — Молва, № 42, 245—252. 17, До стр. 17, № 71 додати рецензіи въ: 1) Библ. для Чт. 1836, т. 18, 5—6; 2, Сѣв. Пчела, 1837, № 191 (*П.*). 18, До *р. 1839. П. Б. Н.* (Білецький—Носенко?). Суевѣрія малороссійскія, сохранившіяся въ памятникахъ словесныхъ. — Полтав Губ. Вѣд. 1839, 111—112, № 18, 125—127; № 22, 154—155; № 25, 171—173; тоже — Сѣв. Пчела, 1839, № 154; тоже — Ярославск. Губ. Вѣд. 1839, № 22, 78—80; тоже — Журналъ для Чтенія воспит. военно-учебн. заведеній 1840, т. 27, № 105, стр. 152—154. 19, До *р. 1839.* П. Б. Н. Малороссійскія суевѣрія. Вѣдьма. — Полтав. губ. Вѣд. № 35, 255—257. 20, До *р. 1839.* А. Скальковскій. Изустныя преданія о Новороссійскомъ Краѣ. — Журналъ для чтенія воспит. военно-учебн. завед. т. 19, № 75, 293—323; № 76, 458—494. 21, До *р. 1839.* Срезневскій. Украинскія сказки. Галатея, ч. 4, № 34, 535—552. 22, До р. 1840. Бѣлецкій-Носенко П. Лингвистическіе памятники повѣрій у малороссіянъ. — Полтавск. Губ. Вѣд. № 23, 167—171; № 24, 175—177. 23, До *р. 1840. Х. Х.* Письмо помѣщика Черкасскаго уѣзда. — Одесскій Вѣстникъ № 80, 353—354 (О празднествѣ въ м. Мошнахъ). 24, До *р. 1840.* Народные украинскіе напѣвы, положенные на фортепьяно Николаемъ Маркевичемъ. Москва, 1840, 4°. — Реценз. Сѣв. Пчела, 1840, № 101. 25, До *р. 1842.* Atheneum, t. VI. Adam Słowikowski (польскій переводъ варіанта пѣсни о Бондаренкѣ). 26, До стр. 23, № 116 додати: XII, ч. 6, № 12, 112—120 (Вѣдьма, вовкулака, чортъ, домовой, бѣсъ куцый и бѣсиголовецъ (?). Огненный змій, вихрь (?), мертвецъ и мара). 27, До *р. 1842.* Чумаки. — Посредникъ, № 39, 305—307. 28, До *р. 1842.* Т. П-кій. Рождественскія святки у малороссіянъ. — Одесскій Вѣстникъ, 1842, № 101, 475—477. 29, До *р. 1842.* Девятая пятница. — Курскія Губ. Вѣд. № 28, 286—288; № 29? 24, До стр. 23, № 119: въ стр. 2-ій знизу викинуть „если не ошибаемся", а також слова (5 стр. згори): „какъ кажется", в стр. 8 знизу замість *1836* треба *1846*; на стороні 24, стр. 2 згори, замість 40 — треба *39*. 25, До *р. 1843.* Петръ Коропчевскій. Открытыя тайны народныхъ повѣрій. — Курскія Губ. Вѣд. № 38, 306—310. — Тоже, Полтавск. Губ. Вѣд. на *1844 г.*, № 20, 181—184. 26, До стр. 24, № 122: Пискаревъ А. Дѣяніе и судьба Запорожскаго полковника Максима Желѣзняка (Малороссійская пѣсня). Стихотвореніе. — Маякъ, 1843, т. 9, 82—84. 27, До стр. 25, № 128, ч. II: Свадебныя пѣсни (Черниговск. губ.) Дост. И. И. Гамалѣею, ч. 2, стр. 144—152. 28, До *р. 1843.* В-въ. Народный праздникъ въ Харьковѣ. — Харьковск. Губ. Вѣд. № 42, 380—382. 29, До *р. 1843.* Сементовскій К. М. Праздникъ Рождества Христова въ Малороссіи. — Полтав. Губ. Вѣд. 1843, № 52, 364—366. 30, До *р. 1843.* Палей (Малороссійское преданіе). — Саратовск. Губ. Вѣд. № 17, 98—100. 31, До *р. 1843.* Леопольдовъ А. Обыкновенія и поговорки малороссіянъ Аткарскаго уѣзда. — Саратов. Губ. Вѣд. № 27, 151—152. 32, До стр. 25, 3 стр. знизу: зам. т. XII — треба XI. До стр. 25, № 128, 2 знизу: замість 87 — треба 86. До стр. 25, № 134, 5 знизу: зам. т. XII — т. XIII. 33, До стр. 24, № 121 додати, що автор: Сементовскій, до стр. 24, № 123 додати, що автор: К. Сементовскій, тай належить ii не

до р. *1843*, а 1844: Маякъ, 1844, т. 11 (а не II), стр. 1—45 (на стр. 25, № 130 есть зайвий дублікат сього №). 34, На стр. 25, № 131 — теж належать до р. *1844*, а не 1843. На стр. 24, № 125 — теж належить до р. *1844*, і треба: т. XI (а не IX). На стр. 26, № 138, треба 11—*15*, а не 11—*25*. 35, До *р. 1845. А. М.* О гаданіяхъ у малороссіянъ 24 и 30 ноября, во дни св. великомученицы Екатерины и св. Андрея Первозваннаго. — Кіев. Губ. Вѣдом., № 47, 390—392; № 52, 427—429. 36, До *р. 1845.* Объ украинскихъ чумакахъ. — Курскія Губ. Вѣд., № 29, 409—415. До стр. 26, № 144 додати: тоже, — Таврич. Губ. Вѣд., № 32, 131—134; № 33, 135—136. 37, До *р. 1845.* Сементовскій. Очерки малороссійской демонологіи. — Кіев. Губ. Вѣд. № 13, 91—92; № 14, 98—100; № 15, 108—109; № 16, 107—118 (Домовой, вѣдьмы, русалки, болотяний, лѣшій). 38, До *р. 1845.* Сементовскій К. М. Нѣкоторые народные обычаи и повѣрья здѣшней губерніи. — Полтав. Губ. Вѣд., № 15, 157—158; № 19, 187—189; № 22, 213—214; № 24, 227—228; № 37, 352—354; № 47. 468; № 49, 490. 39, До *р. 1846.* Сементовскій К. М. Нѣкоторые народные обычаи и повѣрья здѣшней губ. — Полтав. Губ. Вѣд., № 18, 231—232; № 19, 246—248; № 41, 512, № 52, 645—646. 40, До *р. 1846. А. М.* О гаданіяхъ у малороссіянъ 24 и 30 ноября, во дни св. великомученицы Екатерины и св. Андрея Первозваннаго. — Кіев. Губ. Вѣд. № 8, 64—67. 41, До *р. 1846.* Малороссійская народная дума о битвѣ Чигиринской. — Полтав. Губ. Вѣд. 1846, № 47, 587—588. 42, До стр. 27, № 150 додати, що: Изъ статьи Грабовскаго, помѣщенной въ Виленскомъ журн. „Rubon“ о преданіяхъ, собранныхъ П. А. Кулишемъ, приведены: легенда о Кіевскихъ золотыхъ воротахъ, о Мазепѣ, царѣ Петрѣ, о Кириллѣ Кожемякѣ, изложено содержаніе нѣкоторыхъ миѳологических преданій и пр. 43, До *р. 1846.* Малороссійскіе чумаки.— Полтав. Губ. Вѣд. № 17, 212—216. 44, До *р. 1846. Р.* Горобѣичко (гимнаст. игра въ малороссійскихъ селеніяхъ Саратовской губерніи). — Саратов. Губ. Вѣд., № 18, 125—126. 45, До *р. 1846.* О важности народныхъ преданій. Ред. — Кіев. Губ. Вѣд. № 1, 1—3; тоже Олонецкія Губ. Вѣд. №№ 13 и 14. NB Новый годъ. 46, До стр. 28, № 155: зам. № *46* — треба *23* и додати: „тоже“, Полтавск. Губ. Вѣд., № 1. 47, До *р. 1847.* Сельскій бытъ жителей села Дѣдковецъ (Волынской губ. Житом. у.) — Волынскія Губ. Вѣд. 1847, № 14, 39—41 (Перепечат. изъ „Маяка“, 1844, т. 14). 48, До *р. 1847.* Чумаки. — Журн. для чтенія воспит. военно-учебн. завед., т. 66, № 263, 340—350. 49, До *р. 1847.* Коляда. — Волынск. Губ. Вѣд. 1847, № 16, 48—49. 50, До *р. 1847.* Историческія воспоминанія. Дмитріева суббота. — Полтав. Губ. Вѣд. № 43, 484—486. До стр. 29, № 157 додати рецензіи: 1) Отеч. Зап. 1848, т. 58, 98—99; 2) Сѣв. Пчела 1847, № 133 (Я. Я. Я.); 3) Харьков. Губ. Вѣд. № 19, 145—148 (*Л. С.*). 51, До *р. 1848. И. К.* О томъ, сохранились ли характеристическія черты древнихъ руссовъ въ жизни и характерѣ настоящаго поколѣнія, въ нашемъ краѣ. — Кіев. Губ. Вѣд., № 1, 1—4; № 2, 13—16; № 3, 23—26. 52, До *р. 1848.* Меньковъ Петръ. Дѣвичь-Гора. — Чтенія въ Общ. Ист. и Древн. Рос. (годъ 3-й), № 6, 88 (въ с. Сахновкѣ, Канев. у. Здѣсь разсказывается преданіе объ убіеніи одной дѣвицы въ татарское время). 53, До стр. 30, № 165: про „Вѣдомости С.-Петерб. Полиціи“ нічого не знаю (щось сумнівне!), а було се „Кіевск. Губ. Вѣд., № 49, 439—443. 54, До *р. 1849.* Земледѣльческіе праздники. — Кіевск. Губ. Вѣд. № 33, 266—267. До стр. 33, № 173: поправити „Москвитянинъ № *7* на № *8*, стр. 83—84 й додати 2) Отеч. Зап. 1850, т. 69, стр. 127. 55, До *р. 1849.* Малороссійскія обычаи въ свѣтлую недѣлю за 200 лѣтъ передъ симъ (Изъ Боплана). — Полтав. Губ. Вѣд. № 14, 153—154. 56, До *р. 1849.* Саблуковъ Г. Свадебныя пѣсни южныхъ русскихъ (малороссійскихъ) поселенцевъ въ Балашовскомъ уѣздѣ. — Саратов. Губ. Вѣд. № 18, 47—51. 57, До *р. 1849.* Съ паномъ не братайся, жинци правды не кажы, чужои дытыны за свою не беры. — Кіев. Губ. Вѣд., № 50, 402—404. 58, До *р. 1850.* А. фонъ Крамеръ. Свадебныя пѣсни крестьянъ села Верхотишанки, Воронежск. губ. — Воронежск. Губ. Вѣд. № 36, 301—303. 59, До *р. 1850.* Сементовскій А. Замѣтки о народныхъ праздникахъ. — Кіев. Губ. Вѣд. № 16, 121—123; № 17, 129—131; № 18, 137—139. 60, До *р. 1850.* В...въ. Праздникъ въ Старомъ Мерчинѣ. — Харьк. Губ. Вѣд. № 35, 283—286. 61, До *р. 1850.* Канунъ Новаго Года (Меланки) и канунъ Богоявленія (голодная кутья). — Кіев. Губ. Вѣд. № 17, 129—131; № 18, 137—139. 62, До *р. 1850. Ф. Л.* Вербное воскресеніе въ Херсонѣ. — Москвитя-

нинъ, ч. 3, № 10 (май), кн. 2, стр. 29. 63, До *р. 1850.* Я. З — ій. Наши рождественскіе праздники, № 1, 1—3 (Кіев. Губ. Вѣд.? — Загубив справку). 64, До *р. 1851.* Матеріалы для описанія Курской губ. — Курск. Губ. Вѣд. № 10, 91—94; № 11, 101—104; № 19, 162—166 (уличныя пѣсни). 65, До *р. 1851.* Малороссійскія пѣсни (Изъ книги, изд. М. Максимовичемъ. Москва, 1827). Перев. Н. Бергъ. — Москвитянинъ, ч. 1, № 2 (янв.), кн. 2, 168—170. 66, До *р. 1851.* Сементовскій А. Замѣтки о народныхъ праздникахъ. — Кіев. Губ. Вѣд., № 20, 153—155; № 21, 164—165; № 22, 171—173. 67, До *р. 1851.* Чумачество (сообщено). — Кавказъ, № 78, 318—319. 68, До *р. 1851.* Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губ. Н. К. (Костомаровъ). — Саратов. Губ. Вѣд. № 22, 108—109. 69, До стр. 35, № 190, 2—3 знизу. А. Тулуб, № 21, — се, здається, належить не до 1851, а до *1853 року.* 70. До *р. 1851.* Афанасьевъ А. Религіозно-языческое значеніе избы славянина. — Отеч. Зап. т. 76, № 6, 53—66. — Рецензія: Москвитянинъ 1851, ч. 4, № 5, 350—360; № 19, 565—538 (В. Плаксинъ). 71, До *р. 1852. Н. К*[остомаровъ]. Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губерніи. — Саратов. Губ. Вѣд. № 49, 265. 72, До *р. 1852. К. П.* Краснорусскіе обычаи, пѣсни и повѣрья (Надпрутье-Калина). — Пантеонъ, т. 6, № 12, 70—81. 73, До *р. 1852.* А. фонъ-Крамеръ. Русскія и малороссійскія загадки Воронежской губ. — Воронежск. Губ. Вѣд. № 26, 174—175; № 27, 180. 74, До *р. 1852.* Афанасьевъ А. Религіозно-языческое значеніе избы славянина. — Кіев. Губ. Вѣд. № 15, (перепечат. изъ Отечеств. Записокъ 1851, т. 76, № 6). 75, До стр. 36, № 197 додати: Замѣтки объ особенностяхъ языка въ Херсонѣ и его окрестностяхъ, № 20, 170—171; № 21, 176—177; № 30, 243—245. 76, До *р. 1852. П. С.* Вѣсти изъ Кіева. — Москвитянинъ, ч. 2, № 6 (мартъ), кн. 2, 76—87 (Святочные обычаи малороссіи). 77, До *р. 1853.* Общій отчетъ о матеріалахъ, поступившихъ въ Русское Географическое Общество и разсмотрѣнныхъ отдѣленіемъ Этнографіи, съ 1 сент. 1852 г. по 1 янв. 1853 г. Сост. И. И. Срезневскимъ. — Вѣстн. И. Р. Географ. Общ. ч. 8, 1—18, имѣется: Шумко. Домашній бытъ простого народа въ Павлоградскомъ уѣздѣ. 78, До *р. 1853.* Г. Данилевскій. Снѣгурка (мифъ зимы). Украинская сказка. — Москвитянинъ, ч. 6, № 23 (Дек.), кн. 1, 135—137. 70, До *р. 1853. Н. К*[остомаровъ]. Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губерніи. — Саратов. Губ. Вѣд. № 1, 1—3. 80; До стр. 38, № 208, стр. 2 згори: треба: №№ *6*, 9, 27, 34. 81, До *р. 1853.* П. Сорокинъ. Дружка. Этнограф. очеркъ. № 39, 251—252. 82, До стр. 38, № 208, — здається бракує: П. Огієвскій — Охоцкій. Мѣстныя народныя пословицы и поговорки, *№ 9*, 382—384 (а въ № 23 — він вже єсть). 83, До стр. 38, № 208 додати: А. Шишацкій-Илличъ. Приказки, № 17, 142—143. 84, Теж (до стр. 38, № 208). *И. К.* Иванова писня, — № 42, 398—399 (а може се не народня?) 85, До *р. 1854. А. П.* Полѣсская коляда. — Волынск. Губ. Вѣд., № 3, 6—7. 86, До *р. 1854.* Гр. Дикій попъ (преданіе). — Екатер. Губ. Вѣд. къ № 3-му. 87, До *р. 1854.* Негрескулъ В. Малороссійскія преданія. — Вѣдомости Московской городской Полиціи, № 62, 317—318. 88, До *р. 1854.* Ив. Присовскій. Бытъ уманцевъ. — Кіев. Губ. Вѣд. № 45, 310—312; № 46, 313—315. 89, До *р. 1854.* А. фонъ-Крамеръ. Русскія и малороссійскія народныя загадки Воронежской губ. — Ворон. Губ. Вѣд. № 4, 23—25; № 5, 30—31; № 6, 38—39. 90, До стр. 41, *№ 216* додати рецензіи: — 1) Кіев. Губ. Вѣд., 1854, № 27, 173—176; 2) Москвитянинъ, 1855, т. 1, № 4, 93—102 (Н. М.); т. 3, № 11, 49—70 (Каменскій); Современникъ, 1858, т. 71, 70—77.

Гадаю, що до р. 1854 більш нічого не можна вискіпати.

З поважанням В. Доманицький.

Ще: 1) До *р. 1885.* С. Neyman. Dumy ukraińskie. Recz o eposie kozackim rusinow. — Ateneum, 1885 г. (було и окремо). — Рецензія на неї: Кіев. Стар. 1986, V, 153—156.

II. Листівка. 29/VI 1904.

Високоповажаний Борис Дмитрович!

Ще де-які дрібниці до „Литературы укр. фольклора“: 1) До ч. 6 Nowy Pamiętnik Warszawski, T. XVIII, квітень-червень, XIV, липень-серпень і Swactwa, wesela i urodziny ludu ruskiego na Rusi Czerwonej przez obywatela tumtego kraju opisane. 2, До *р. 1827.*

Челяковскій. Сборникъ славянскихъ пѣсенъ, кн. 2 и 3, 1825—1827 г.г. (кілька зразків укр. пісень) [не ручуся, що збірник в мові російській!]. 3, До р. 1830. Pamiętnik Umiejtnosci. 1830, IV (Листи Ходаковського до Л. Голембіовского). 4, До ч. 59: дійсно Молва (а не Телескопъ) — вона видавалась при „Телескопѣ“. Далі „Телескопъ“ не № 20, а 21, відд. IV. Критика, стр. 336—348. Замисть: „Письмо по поводу рецензіи г. Мастака“ треба так: „Письмо отъ издателя малороссійскихъ пословицъ и поговорокъ“, Молва, № 29, відд. Корреспонденц. (Додаток до 22 кн. „Телескопа“). Нарешті зам. „Отвѣтъ г. Мастака на письмо“ — „Отвѣтъ г. В. Н. С.“ (письмо отъ издателя), Молва, № 33 (Прилож къ 22 кн. Телескопа), стр. 88—99. 5, До р. 1835. Z. D. Chodakowskiego. O Słowianszczyznie przed Chrzescianstwem i W. Surowieckiego. Zdanie o pismie temże z dodatkiem krótkiej wiadomości o Chodakowskim, korrespondencyi jego. W Krakowie, 1835. Мал. 8°, 51 стр. 6. До того ж року. Turowski Kazimierz. Uwagi nad niektórymi piesniami poetów ludu. Lwów, 1835 (Для прикладу заведені церк пісні). 7, До р. 1839. „Сынъ Отечества“, т. VIII, отд. VI, 89—90 (Мнимая автобіографія Доленго-Ходаковскаго). 8, До № 95: X. Wojnilowicz. Kto był mianowicie Zoryan Dolęga Chodakowski? Додаток до „Warszawski Dziennik poranny“. № 15. 9, Русскій архивъ, 1889, №№ 5—7. Письма митрополита Кіевскаго Евгенія Болховитинова къ В. Г. Атанасевичу (цінні речи про Ходаковського) [не знав ні Пипін, ні Rawita-Gawroński]. 10, До р. 1866: „Biblioteka Warszawska“, 1866, t. III, Zeszyt 5 — листи Ходаковського до генерала Кржинскаго [дуже цінні, Пипін їх не знав]. 11, До р. 1842: „Atheneum“, oddz. II, zesz. II, 204—214 (листи Ходаковск.). 12, До р. 1845: Siemeński. Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie. Poznań, 1845. 13, До ч. 466 додати що в „Sioło“, zeszyt I, 79—80 есть спомини про Вагилевича и Доленгу-Ходаков., написані Stachursk'ім-Swięcick'ім.

З пошаною В. Доманицький.

ВОЛОДИМИР БІЛИЙ.

З НЕПУБЛІКОВАНИХ МАТЕРІЯЛІВ М. ЗАКРЕВСЬКОГО[1]).

Збірку М. Закревського „Старосвѣтскій Бандуриста“ (1860—1861) критика зустріла, як відомо, неприхильно. А. Гатцук (Основа, 1862, V, 55—73), а потім П. Єфименко (ib., X, 27—48) дуже детально розглянули цю працю і висловили авторові її чимало неприємного, хоч і правдивого, особливо другий критик. Та й Гатцук, що висловився прихильніше й був зазначив деякі позитивні сторони праці, все-ж-таки не забув додати, що книжка спізнилася років на двацять. Взявши на увагу стан української етнографії на початку 60-х років, можна собі уявити, як мало оцінили рецензенти „Бандуристу“.

І — ніде правди діти — на такий присуд значною мірою доводиться пристати й за наших часів. Окрім хиб методологічних (класифікація, наприклад, пісенного матеріялу, заведення до народньої пісні штучних творів) чи не найбільша вада збірки — компіляційний її характер, невелика кількість оригінального матеріялу. Це останнє особливо невигідно рекомендувало книжку, коли тільки вона з'явилася у світ. Але т е п е р така особливість праці Закревського, розуміється, втратила свою гостроту і навіть, до певної міри, ця хибна якість перевернулась у корисну, бо деяких збірок, що з них Закревський користавсь, знайти дуже тяжко; отже збірка Закревського корисна тим, що в ній маємо мало-

---

[1]) Головніша література про Закревського: Основа, 1862, V, сс. 55—73 (рецензія на „Старосв. Банд.“ А. Гатцука); ib., X, сс. 27—48 (рец. П. Єфименка); Вѣстникъ Европы, 1868, IV, сс. 949—958 (рец. М. Костомарова); Н. Закревського — „Описаніе Кіева“, т. II, вид. 1868 р., „Послѣсловіе“ сс. 926—928; „Кіевлянинъ“, 1871, № 96 (некролог); Пыпинъ и Спасовичъ, Исторія славянскихъ литературъ, т. I, с. 394; Н. Петровъ, Очерки исторіи украинской литературы XIX в., с. 174; А. Пыпинъ — Исторія русской этнографіи, т. III, сс. 343—347, 425; „Зоря“ 1894, №№ 4—6. О. Огоновський — Исторія литературы рускои, ч. IV, с. 189—199; Б. Гринченко, Литература украинскаго фольклора, сс. 57, 67, 68, 87, 97, 231; „Кіевская Старина“, 1902, VII—VIII — І. Г. „Письма Н. В. Закревскаго къ прот. П. Г. Лебединцеву“ (сс. 77—94); М. Сумцов — „Діячі українського фольклору“, 7; Д. Эварницкій, Лѣтопись Екатеринославской Ученой Архивной Комиссіи, 1911, в. VII, сс. 117—124 — „Къ біографіи малороссійскаго этнографа Н. В. Закревскаго (1805—1871)“ (з портретом); теж — у „Историческомъ Вѣстникѣ“, 1911, IV, сс. 211—217. С. Єфремов — Історія українського письменства, вид. III, 139; І. Иллюстровъ — Жизнь русскаго народа въ его пословицахъ и поговоркахъ“, вид. III, с. 42. Також дивись Енциклоп. Словник „Брокгауза и Ефрона“, т. 23, с. 183; Словник „Просвѣщенія“, т. 9, с. 479; „Русскій Біографическій Словарь“, том „Жабокритскій-Зяловскій, сс. 200—201. У цьому-ж виданні зазначено деяку літературу. Русская Старина, 1888, XI, И. Павловскій, Дневникъ О. М. Бодянскаго, с. 410.

приступний матеріял, цікавий дослідникові при порівняних студіях. Але, розуміється, таке значіння праці лежить уже далеко за планами, намірами й здібністю авторовими; такого значіння тій чи иншій праці надає вже тільки історія, без жадної авторової участи.

А. Пипін, історик української етнографії, ставить М. Закревського на межі старого й нового періоду українського народознавства[1]). Погодившися в основі з такою кваліфікацією, треба застерегти одначе, що до нового періоду української етнографії Закревського можна застосувати тільки з причин хронологічних, бо способи його праці не тільки не визначалися чимось новим, а навпаки, робили з „Старосвѣтскаго Бандуристы" явище регресивне.

Той-же Пипін у зазначеній праці скаржився на брак біографічних відомостів про Закревського. Р. 1911 проф. Д. Яворницький у „Лѣтописи Екатеринославской Ученой Архивной Комиссіи" (в. VII, сс. 117—124) та „Историческомъ Вѣстникѣ" (IV, 211—217) розповів про цікавий раритет, що щасливим випадком дістався до його рук, а саме — авторський примірник „Старосвѣтскаго Бандуристы". Виявилося, що Закревський сподівався перевидати свою книгу, в усякім разі — пильно призбирував новий матеріял для всіх трьох розділів своєї збірки (пісні, прислів'я та словник). Очевидно з цією метою до кожної сторінки друкованого тексту вправлені були сторінки чистого паперу — і на них заводив автор свої численні додатки. Як відомо, проєкт перевидання так і лишивсь нездійснений, а сам авторський примірник, мабуть, пережив багато по смерті Закревського, аж поки попав до певних рук. Серед тих управлених сторінок проф. Яворницький розшукав фотографічний портрет Закревського з автографом та „Очеркъ жизни сочинителя"; портрет і „Очеркъ" разом були опубліковані в зазначених виданнях. Отож незвичайно цікавий документ зберігся тільки через давно знану енергію проф. Яворницького — розшукувати подібні речі.

До цього часу лишається непублікованим той фольклорний матеріял, що його призбирував Закревський для другого видання. Нижче ми подаємо частину матеріялів, а саме — додатки до прислів'їв та приказок. Щоб дослідник міг уявити собі й розполог матеріялу в запроєктованому перевиданні, розбивкою ми подаємо ті прислів'я у друкованому тексті, що за ними йдуть додатки. Пильнували ми віть у віть передати правопис авторів, хоч з причин технічного характеру довелося нам відмовитися од Максимовичевого дашка — ˆ, що його Закревський, як відомо, дуже полюбляв. Але гадаємо, що це мало важитиме, бо спеціялістові-дослідникові дуже легко реконструювати його, а неспеціялістові такі тонкощі нідочого. Заводивши свої додатки, Закревський уживав такого способу: у тих місцях друкованого текста, де він мав зробити вставки, писав різноманітні коректорські значки, а на чистих сторінках під такими-ж значками містив новий матеріял. Це й дало змогу подати не сам матеріял тільки, але й розполог його.

---

[1]) А. Пыпинъ. Исторія русск. этнографіи, III, 339.

До першої сторінки прислів'їв (141 ст. друкованого тексту „Старосвѣтскаго Бандуристы“) маємо такі додатки:

Абы Богъ ласкавъ... Абы болото, а жаба буде. До прислів'я „Абы були побрязкачи... додано: [святое мѣсто не пудеть пусто]. Абы вамъ гарбузъ... Абы гроши, усе буде. Pecunia regina. См. зъ грошмы. Зверху над цим: Абы голова здорова, а хлѣбъ буде. Абы здоровъ... Абы здоровы наши головы! См. Чого на свѣтѣ. Абы моя голова здорова... Абы нашъ возъ у ладъ котився — додаймо рукъ. Щобъ несидячого... Абы схотѣвъ, то знайдешъ на свои руки муки. Besser leinen als feiern [1]). Абы хлѣбъ... Абы хто, тыльки перехрестись, та й до куриня (Запорожск.). До ст. 142. А бѣло?.. А вонъ и усомъ не моргав (моргне). А вжежъ... А вже по гарапѣ. Już po harapie... Laus ist der Sshmaus. Спустя лѣто въ лѣсъ по малину. См. по шкодѣ. А голено?.. А дзуски. А зась. См. Кому — кому. Ажъ жижки. Ажъ лихо смѣеться. На прикладъ: Такъ садять гоцака́, выбивають тропака, ажъ лихо смѣеться. 2) Ажъ пальци знати. См. Утявъ. 1) Ажъ очи ёму рогомъ лѣзуть. А ния ся въѣвъ... А нуте, Самарци, потягнемъ по чарци. А пророкови що?.. Армата сама стреляти не вмѣе (Величко). А это (выбачайте) -- поставлено літери, що розуміються після крапок, поставлених у друкованому тексті. Після цього прислів'я додано таке: „А чорты-б убили вашого батька, та зъ вашими козаками“ — кажуть жонки, а козакамъ чортъ ма й гадки; абы горѣлка була. А щобъ тобѣ... А щобъ я Москалемъ тричи зробився. До стр. 143. Баба зъ пекла родомъ... Баба тоди и хвабра, якъ на печи. Багатому чортъ... Бага́тый, да озирайся: чужій потъ чужа й сорочка сушитр. Байки (баглаи) бити... Ханьки мне. Бачили очи... Бачить Богъ зъ неба, що кому треба. Безъ муки... Pas de plaisirs, sans peine. Безъ труда нѣтъ плода. Безъ подпалу... Безъ примусу мужикъ не робить. Wenn der Bauer nicht muss, rührt er weder Hand noch Fuss. Безъ хазяина... Безъ хазяина чужи руки — кочерга. До ст. 144. Після прислів'я „Бесѣды багато, а розуму мало“ поставлено належні букви в слові, де стоять крапки. Бій бриндзю... Бій ёго кіемъ не обухомъ, Да прислухайсь до сраки ухомъ; коли бздить, знова бить. Богу хвала... Богъ—Батько: якъ буде насъ держати, то буде й годовати. Богъ бачить зъ неба, що кому треба. Богъ ёго святый знае... Богъ жонкамъ волосся довге давъ за те, що розумъ имъ укоротивъ чимало (Артемовскій). Богъ не трубить... Богъ суде не такъ, якъ люде. Бодай жартовати... Бодай же тебе (тя) взяла лихая година! Бодай та(е)бе качки... Бодай тебе перва куля не минула... До стр. 145. Больше, якъ шматъ... Большей на свои лотоки воды всякъ забирати тщиться. (Величь) См. На свои млинъ. Бочка меду... Боязливого сына, мати не плаче (Сковорода). До прислів'я „Брехнею свѣтъ пройдешъ“... додано: Ehrlichkeit währt am längsam. Бував на конѣ... Бувавъ у бувальцяхъ. Сирѣчъ: на своему вѣку. Бувае й у насъ всяко; бо „люде, якъ люде“. Бувае лихо, що плаче; а бува що й скаче. Був вовкъ... Бувъ квасъ, та не було васъ; а настало квасило, дакъ и васъ розносило. До стор. 146. Буде и на нашей вулицѣ праздникъ. — Додано: См. Прійде. Буки... Була колись правда; пожила [повернулась] та й гайда. Було вчити, якъ у пере́къ подушечки леж а вже вподовжъ! Булобъ корыто... Було та загуло. Oleum et operam perdidi. Бѣı е, якъ котъ загореный... Бѣгавъ усюды, якъ цуцыкъ за тичкою. Бѣда бьду тримае... Un malheur ne vient jamais seul Бѣда за бѣдою... додано: См. Нужда. Бѣда не ходить по лѣсѣхъ... Бѣда одна — людей една, сирѣчь еднае, соединяє. Бѣда, якъ дуда... Бѣдна-жъ моя головонько! До стор. 147. Варовався кія... Вашъ верхъ, а наше заткало [а наша затычка]. Велика Руська мати... Велики злодѣи малыхъ вѣшають. Magni fures parvum ducunt (Diogen). Великий Татарскій конь... Великимъ быть вящша есть чрезъ себе самому, а нежели по чіемъ уроженю кому (Величко). Величаеться, мовъ свиня... Gallus in suo sterquilinio plurimum potest. Wichtig, wie ein Hahn auf seinem Düngerhaufen. Величаеться, якъ (вибачайте) свиня въ дощъ... Величаеться, як порося на о́рчику. См. скаче. Величаеться якъ чумацкая вошъ... Додано літери наміість поставлених в дру-

---

[1]) Німецькі прислів'я у Закревського в оригіналі писані то ґотикою, то латинкою. З причин технічних усюди вживаємо латинки.

М. ЗАКРЕВСЬКИЙ

(З оригінала-акварелі в „Лѣтописи г. Кіева“, що належить Російській Публічній Бібліотеці в Ленінграді).

кованому тексті крапок. Після цього додано: „Верба бье, не я бью; за тыждень Великдень“! Вередуе... Веремія. См. Почавъ. Вертиться, якъ швець... Веселый поглядъ, кажуть, и людей веселить. Видно ззаду... Видно пана по жупану. До стор. 148. Переправлено друкарську помилку в прислів'ї „Вовка якъ *не* годуй... Вовкъ бере и лѣчене... Non curat numerum lupus (Maro). Вовкъ черезъ послы не тые. Вовк що споткае, то зъѣсть (Климентій. 1700 г.). Вовцю скубуть, а козамъ... Auf den Sah schlägt man, den Esel meint man. Вода зъ водою... Переправлено друкарську помилку („чоловѣкъ“). Водважный Жидъ... поставлено літери замість крапок. Воддай руками... Водкраиный шматокъ дуже добре не притулишъ. См. Одрѣзана. Воду вари... Вставлено „й“ („вода й буде“). До ст. 149. Водъ напасти... Водъ нёго, якъ водъ цапа, ни вовны, ни молока. Водъ свого пана... Водъ себе не втечешъ. Водъ смерти... Водъ страха назадъ, подогнувши хвостъ, повернули (Величко). Возити москаля... додано: См. Москаля. Возити попа... додано: „С. подвезти“. Возъ тамъ мусить... Mit dem Strome schwimen. Воломъ зайця не догонишъ... Волови дай половы, та жени по волѣ; а коневи вовса, та жени якъ пса. Волю коловати... Вона жъ наче усѣ шляхи погубила. Вона бъ угору плювала, та в ротъ хватала, — така хитра. — Вона дивиться такъ, що ажъ молоко кисне. — Воно такъ, вашеци проше: сучка санчята замчала (Котляревскій). Вонъ зъ Золотоноши... Вонъ зъ Таращи, де люде кращи. 1) Вонъ геть-то любить склянного бога (штофъ). — 3) Вонъ не якій небудь дурень, — головы подъ колесо не подсуне. — 2) Вонъ не только пьяный, але и тверезый розуму не мае. (Мазепа. 1689). Вонъ по городу гавъ ловивъ... Вонъ свиту гаптуе, а мы, сѣромьяги, мовчки латаемо. Вонъ! щобъ и духъ... Вонъ (Вона) якъ за стѣну засунувся, (засунулась) сирѣчъ сумный. Воробень на себе... Ворога хлѣбомъ да соллю карай. Воронъ воронови... Вороти въ болото, то въ лѣсу будешь. До стор. 150. Все мине, а грѣхъ зостане... Все минется, одна правда зостанется... Все на бѣдного дригота... Все на свѣтѣ за часомъ уплываеть. (Величко). Встань, жонко, будемо говорити... Встань, лихо, та й не ляжъ!.. Втекай, голый... Втре вонъ (вона) менѣ маку. Вхопивъ шиломъ патоки... Вчений дурень ще дурнішій одъ невченого. Вчи лѣнивого не молотомъ, а голодомъ. Въ гуртѣ каша ѣсться... Переправлено „Ср.“ на „См.“ й додано: У двохъ. Въ добру хвилю... Въ добрыи жорна що не вкинь, то змеле. (Климентій). Въ куну посадити... Въ Луцку все не-по-людску: навколо вода, въ серединѣ бѣда. До ст. 151. Въ огородѣ лобода... Буки. Додано після цього слова: „Ой на горѣ“, — а після цього прислів'я: „Въ одного лихо. См. Правда“. Въ середу... вставлено слово „баба“: „Въ середу баба постила, а кобылу вкрала“. Въ Станиславѣ... Въ старци пугою не вгнати, а зъ старцовъ хочь калачемъ подманювати (Климентій. 1700). Въ хатѣ... Въ Хоро́лѣ — всёго́ дово́лѣ. Выбачайте: чѣмъ багаты... Выбій хвостъ объ тынъ. См. Знаю я. Выбираешъся... переправлено друкарську помилку (ъ після ш викреслено). Выдавъ го... Выдушивъ, якъ медвѣдь пчолы. (Величко). Выори мѣвко... Выпивъ добру повну. Высокій, якъ дуга — вставлено прямый — Высокій, прямый, як дуга. До стор. 152. Вихопився, якъ козакъ... Вышкварки. См. Я съ тебе. Вьють тее... Вѣкъ бѣдою збавишъ, бѣду и въ домовину зъ собою положишъ. Вѣкъ не день! Гляди и шануйся! Вѣкъ живы... Вѣкъ одинъ; другого не буде. См. Разъ мати. Гарбузъ мамѣ... Гарно мазана паляниця, а не дитина. Гарна, якъ квитка у полѣ... Гарно говорить, та въ громаду не беруть. Глухому пѣсню спѣвати... Після цього слова вставлено: Surdo fabulam narrare; після-ж цього прислів'я: Гляди лишъ, жаба цицьки дасть! Гляди жъ, щобъ... Гляди, щобъ оттоль куля якая по вѣтру не залетѣла (Сѣрко). Глядить якъ чортъ... Глядить вовкъ за вовцями. Lupu ovem commisi sti (Terent). Окремо добавлено й не зазначено, куди це прислів'я віднести: „Вѣдьмы крадуть зъ неба хмары, та у глечики ихъ заховують“. До стор. 153. Говорить, що слина до губы принесе — додано: Gada co do gęby przyjdzie, (slina przynicsie). Годи, куме, ѣсти... Годили, якъ той болячцѣ. Годилось бы обоихъ на одну осику повѣсити. Година платить, година тратить — додано: Chaque chose a son temps. Годуй мене до Ивана... Голено, — „Ни, стрижено!“ См. У ёго (у неи) усе стрижено. Голоде, дай ѣсти... Голодне

зъѣсть и холодне. Голодне око... Голодни злыдни годовати. Голодному — кожда страва... Der Hunger ist der beste Koch. Голодныхъ и муха повалить... Голодъ — не тетка, не нагодуе. Голому разбой не страшенъ... Голосъ людській — голосъ бываеть Божій (Величко). Vox populi — vox Dei. Го́ниться за вѣтромъ... приписано: См. Искати. Гора з горою... gora z gorą się nie znidzie, ale człowiek z człowiekiem. До стор. 154. Горнецъ казана ганьбуе... приписано: „garcowi“ — Ein Esel heist den andere einen Langohr. Горохъ на стѣну кидае — по цих словах вставлено: groch na sianę rzucać! Гость лавы не засидить... Гость — невольникъ. Грай, Петре!.. Грай море въ мищинѣ (Буря въ стаканѣ). Громада — великій человѣкъ... Гроши й камень довбають. Губою, що хоч плети... Гуде́ у ёго въ кишенѣ, бо грошей немае, або: Усѣ кишени попродирались. Гуртомъ добре... приписано: „У двохъ“; додано: Гуртъ и в Бога краде. См. Якъ жить. До стор. 155. Дай, Боже!.. Дай ёму пучку, а вонъ за всю ручку. Дай-не дай... Дай пановѣ покоштувати, а вонъ и гамкне. До стор. 156. Два когута... Два коты въ одному мѣшку не помиряться, (або): Два коты въ едномъ мѣху не могутъ зъ собою жити. (Величко). Де багато господынь... Viele Köche verderben die Suppe. Де багато грѣха, тамъ нѣкого карати. Ubi multi peccant, nemo punitur. Де верба... (або): Де вода, тамъ верба. Де врода, тамъ и сила. Де все гостина... Де въ Бога корчма, тамъ у чорта церковъ. См. Де Богъ. Лихо тобѣ... Дегтяръ и смердить дегтемъ. Де люди... Де люде, тамъ нуде. До стор. 157. Де одвага... переправлено помилку в слові „Frisch“ — видрукувано Friscy. Де пьють... Дере, якъ Сидорову козу. Держи вовка за вухо, (т. е. дурно воспитанного сына) Lupum auribus tenet. (Terent.). Де тоньше... tam się rwie... Abrumpitur facile tenuis funiculus. [Lucianus]; після кінця абзаца цього: Де треба руки грѣть, тамъ треба и огню. Де чортъ самъ не зможе... Wielka moc w warkoczu. — Das Schürzenrecht hat viel Gewalt. Держись якъ вошъ... Держиться, якъ слѣпый за поводача. См. Прилитъ, Тримаеться. Дешева рыбка... Де щастье, тамъ и ворогъ. До стор. 158. Дивиться, якъ волъ... Цей уступ переправлено так: Дивиться, якъ волъ на новыи ворота. Дивиться, якъ теля на нови двери. Додане нове прислів'я: Дивиться, якъ чортъ на попа. Дмесься, якъ легке... Дметься, якъ лопухъ на огнѣ, якъ кажуть, зверху блищить, а въ серединѣ свистить. Днесь менѣ... Днѣпро тече просто до Сѣчи. Добра дѣвка... Добра живба́ (жилба), коли сварки нема. Добра рада... Добра рѣчь всёго краще. Добрався, якъ вовкъ до кошары... переправлено далі: добрався якъ котъ до сала. Добре багатому красти... Добре братство краще багатства. Добре знайте... поправлено помилку друкарську в слові „затирайте“. Добре чуже лихо... Bene facit, qui ex aliorum croribus sibi exemplum sumat. До ст. 159. Добро псу муха... Dobra psu mucha, a Matyaszowi płotka. См. Поживись. Добрый интересъ... Добрый козакъ баче, де отаманъ скаче. До булавы... Добулася, якъ сова на току. До Дмитра... До Дмитра дѣвка хитра, а послѣ Дмитра, якъ стрѣне собаку, то и пытае: „Чи не въ старосты вы, дядюшка, йдете?“ Т. е. невѣста переборчива до тѣхъ поръ, пока минуетъ время сватовства, опредѣляемое осеннымъ (sic) праздникомъ св. Димитрия. (Кулишъ). До жаги... Дождалися поляки, що ни хлѣба, ни кабаки. До Ильи... приписано: См. Только. До кума... До любои небоги нема далекои дороги. — На тій же сторінці Зекревський переставив прислів'я у иншому порядкові. Така-ж зміна й на дальшій, 160 сторінці. Збоку рукою Закревського на цій сторінці приписано чорнилом: „Алфавитн. порядокъ не соблюденъ“. Цифрами, поставленими з боку на стор. 159 та 160, зазначено такий новий порядок: 1) До Ильи рой... (с. 159), 2) Доки свѣтъ свѣтомъ... (с. 160), 3) Доки ся не намучить..., 4) До кривои диры... (с. 159), 5) До кума треба розума, 6) Дома левъ... (с. 160), 7) До милованья... (с. 159), 8) Домо́вого (хатнього) злодія... (с. 160), 9) До мого берега ничого не приплыне... (с. 159), 10) Домъ не ворогъ... (с. 160), 11) До мѣста по гроши... (с. 159), 12) До оружа, до хлѣба..., 13) До потного тѣла сорочка липне, 14) До права (въ судѣ)... 15) Доробився хлѣба... (с. 160), 16) Дорога́ ложка до обѣда, 17) Дороге явчко...; 18 — такої нумерації нема, очевидно, пропуск; 19) Дорогій, якъ за денежку пистолетъ; знову повторюється № 19: До святого Духа, 20) До сёго торгу и пѣшки, 21) До семъ лѣтъ (доню) чеши... 22) Доси збанокъ воду носить..., 23) Доскуливъ, якь пугою по

водѣ, 24) До сто бабъ не ходи, 25) До сѣти впаде..., 26) До тарелки..., 27) Доходились ножки... Далі йде як друковано (Дочекався Грицько...). До стор. 160. Увага до прислів'я „Доки свѣтъ свѣтомъ", за новою дислокацією — другого: після слів: скомпоновали ляхи... вставлено: (Poki świat światem — Polak Rusinowi nie będzie bratem). Дощъ лье, якъ зъ луба... Дощъ сей, якъ бачу, добре чуе; а бувають и хлухи (sic) дощѝ таки, що не дочувають. Богъ ёму каже: „иди де чо́рно", а вонъ и пиде де вчора; Богъ ему: „иди, де просять", а вонъ и потягъ, де косять. Богъ ему: „та йди у Михайловку", а вонъ и махнувъ у Минайловку. [Микита Коржъ]. Дуешся, якъ лопухъ на вогнѣ — Думка генъ-ген витае, а смерть за плечи хапае. Думка (Гадка) за горами... Дурному самъ Богъ не вго́дить. Дурень думкою... Дурень камень у воду вкине, а десять розумныхъ не вытягне. См. Одинъ дурень. Дурень псовѣ... Дурить себе, та не дурить свѣту. Дурневи и Богъ не противиться. — Дурному хочъ колъ на головѣ тешѝ. См. Хоть роженъ. Дурный, дурный... додано: Non scholae sed vitae. Дурный, якъ Турецький конь. Głupi jak Turczyna koń—додано: głupi jak Pana Iesusa koń. Коректорський знакъ у тексті поставлено коло слова „Turczyna". Це дав деяку підставу гадати, що зміну „Turczyna" замість „Pana Iesusa" було заведено з цензурних причин. Дурнѣвъ ни сѣють, ни орють... в кінці додано: См. Хто дурн. До стор. 161. Душа з лопуцька... Души не вбивай — правду выявляй. Душа мѣру знае. Дѣвка, якъ верба... Дѣвка, якъ верба, де посади, тамъ и прійметься. Дѣти — чужа користь — Дѣточокъ дае ему Господь. Що рокъ, то й пророкъ. Е въ глеку молоко... додано: См. Смачне. Е, то минеться... — Е, то розойдеться; а нема, то обойдеться. Една паршива вовця... Iedna parszywa owca całą trzode zarazi. Ein raudiger Schaf steht die ganze Heerde an. До стр. 162. Ему де-сь кислици сняться. Поставлено риску в слові „десь". Додано: Ёму кажи: тату, а вонъ каже: кату. Жаль не мав уваги. Жаль уваги не маетъ и що ся стало, розстати не муситъ. (Рубанъ. 1693). Жебы Богъ пастуха слухав... Вставлено „панъ". „Жебы Панъ Богъ... (припис Закревського). Жебы (выбачайте)... Жене (гонить. гнавъ), якъ вѣтровъ батько. Живе дѣвка за парубкомъ... вставлено „скурвымъ" (...якъ за скурвымъ сыномъ). До стор. 163. Живе, якъ горохъ при дорозѣ... Für ihn der Himmel woll Trommel. Живе, якъ кошка... Живе. якъ сорока на тыну. Живе, якъ у Бога за пазухою; Живе, якъ у Бога за дверима, якъ у Христа за пазухою. Für ihn der Himmel voll Geigen — або: Живуть зъ собою... Живуть, хлѣбъ жують и постоло́мъ добро возять. Жидъ а винниця мати[1])... Жидъ брехнею живе; все зъ насъ тягне. Żyd sam bije, sam krzyczy. Жижки трясуться... Жить — не вола кормить. Журбою поля (лиха) не перейдешъ — Додано: та й одъ доли не втечешъ. Забув, що оженився... Завдасть такій бенькетъ, що ажъ чортамъ душно стане. За всѣ головы... За гарного, кажуть, поиди, гарне й лихо буде. За для ставу гребля. За дурною головою нема й ногамъ упокою. До стор. 164. За каплю молочка... Заклёвала ворона нашого сокола. За кѣмъ Богъ... Залётна птиця! (Сирѣчъ вонъ, або вона). Запасъ бѣды не чинить. — Запобѣгайте свѣта, поки служять лѣта. За правду бьють... За правду бьють, за брехню вѣры не дають. См. Лихо й зъ правдою. Запровадили туды. Запровадять туди ёго, де й горобци не плодяться. Запродавъ чортови... Запросъ въ карманѣ не лѣзе. Die Frage stehet frei und Antwort dabei. Запросъ не бѣда. Засмѣешся ты ще... додано: Wer lacht zuletzt, der lacht am besten. Rira bien, qui rira le dernier. До стор. 165. Захтѣлося — запрягайте... За царя гороха и царици чечевици було. За царици ѣли паляныци, а за царя нема й сухаря. Збився зъ пантылыку... Зберати губки на обо́рочку. Наприкл. Не одна було, глянувши на мои вуса, зберала губки на оборочку. (Стороженко). Збѣга́ються, якъ на солоныще. Зве́рху дурень, а насподѣ розумный. Згода домъ будуе... Friede ernährt, Unfriede zehrt (вставлено після латинської паралелі). Земля бы го святая... Зжалився [Розжаловався Г.) Богъ надъ ракомъ, да въ срацѣ [да зъ заду] очи давъ. Галиц. Змиловався

---

[1]) Чи немав тут пропуска: Жидъ батько, а винниця мати...? (*В. Б.*).

Богъ надъ рака, давъ му зъ заду очѣ. Зійшовся якимъ... Переправлено „Зойшовся“. Зла искра... Zła iskra i pole (dom) spali, i sama sgaśnie. Злый сховокъ и найлѣпшого попсуе. По тих словах вставлено: Exempla sunt odiosa. До стор. 66. Знав за курячу пипку... Знае, неборакъ (небога), по чемъ ковшъ лиха. Знае свиня (шановавши... додано саме після цього слова: шановавши сонечко святе, образы святи и... Знаете нас самыхъ... Знай верзе притьмомъ. Знай, догадайсь! Знай, свиня... Знайдешъ на свои. См. Абы схотѣвъ. Знатимешъ, коли лиха... Знатимешъ, по чомъ ковшъ лиха. Знати свое добро... Знаю я, куды ты гнешъ; выбій хвостъ объ тынъ. (Котляревск.). Знаю, що въ Кузьмы е гроши. Знаю, що въ Хиври нема очипка. Зобрався, якъ убогій... Зовсѣмъ возъ опричъ колесъ (Сковорода). Золотый ключъ... додано: Абы гроши. Зъ грошм. (sic). Зорвався зъ шибенницы... Зоставсь, якъ остуженый. Зосталися сами вышкварки... Зробили спѣшно, колибъ воно не выйшло смѣшно. (або): Отъ сёго воно й смѣшно. До стор. 167. Зъ бабою и дѣдько... Зъ багна хлѣба не спечешъ. Зъ великими панами не за панибрата — по цих саме словах додано: Inter armas silent leges. — La raison du plus fort est toujours la meilleure. Зъ вовками мусишъ... Зъ гарнои дѣвки гарна и молодыця; гарно завертиться, гарно й подивиться. Зъ глузду сунувся — Зъ грошмы хочъ куды. Zloty orżeł wszędzie dolieci. Geld vermag alles. См. Абы гроши. Зъ губы менѣ... Зъ двойча злыхъ, которое меньше есть, оберати ся звыкло. Зъ другого ся насмѣвае... по абзаці додано: „См. Не смѣйся, барило. Зъ дурнемъ. По цьому слові додано: Зъ дурнемъ зчипитись — дурнемъ зробитись. Зъ жиру собака бѣситься (казиться). Haber sticht... по цих словах вставлено: Oder: Wenn dem Esel zu wohl ist: geht er auf's Eis tanzen. Зъ ледачои собаки... Зъ малого, якъ зъ воску, усе злѣпишъ; або: Зъ молодого, якъ зъ воску, що хочъ, те и вылѣпишъ. Бодай старого чортъ вчивъ. Зъ малои искры... Du petit on vient au grand. Зъ милого ссѣсти... Зъ міру по нитцѣ — голому сорочка. Зъ неба звѣзды хвата... Зъ нимъ бувай, а камень у пазусѣ тримай. За нимъ ни стій... переправлено: „Зъ нимъ“... Зъ осычины... Зъ по́смѣху. См. Съ посмѣху. Зъ хама... Зъ чѣмъ пойшли, зъ тымъ и вернулися. Зъ чужои бѣды не глузуй... До стор. 168. Игумену дѣло... И гроши дае и шкуру дере. Сирѣчъ: такъ колись робили польскіи магнаты и паны зъ православными козаками. Иде, якъ зъ каменя — Иде, якъ за водою, сирѣчъ дѣло йде гараздъ. Идешъ до суду... Иди (Мандруй) до чорта и зъ рогами. Извидитъ тебѣ Богъ... Изъ наймита не буде доброго хазяина. Изъ огня да въ поломья... Изъ старця не буде пана. И калачемъ ёго не заманишъ... И козы цѣлы и вовки сыти. См. И сѣно цѣле. И конци у воду... И курцѣ носомъ негдѣ клюнуть, такъ багацько людей... До стор. 169. Перед першим прислів'ям „И малыи каминци...“ додано Илля наробивъ гнилля. Се, коли зъ 20 іюля дощъ пойде. Після зазначеного прислів'я: „И межи святыми бувае суперечка“. И подъ столомъ... Иродова душа въ ёго. И самъ не ѣсть... И самъ чортъ не позна, яка зъ дѣвчины выйде молодыця. И святый Боже... Искати и гонити вѣтра въ полю (Величко). См. Шукай, Гониться. И смѣлого пси кусають... Исполнилося тое присловье, ижъ кого Богъ покарати восхощетъ, то первѣе помѣшаетъ и умѣньшитъ ему цѣкавости и разуму ёго (Величко). См. Кого Богъ. И старому собацѣ... См. Волъ... переправлено: „Волосъ“. И сѣно цѣле... в кінці додано: „, — и козы сыти“. Увага до прислів'я „Ихъ же саломъ...“ — Після слова „прикидалися“ додано: „иноді“. И чортови треба... Ище чорты не бились на вкулачки, якъ Охримъ уже у досвѣтку вставъ. До стор. 170. Кому треба зварити... Квачъ, а не чоловѣкъ! Ковинька. — Ковшъ лиха. См. Щобъ знавъ. Кого Богъ зъеднавъ, тому и щастя давъ. Кого Богъ... додано — Исполнилося. До стор. 171. Кождый чоловѣкъ... Кожній свасци по ковбасци; (або) кожній сестрици по вареныци. Кожный самъ свои охибы вызначае. Кожный у свѣтѣ свое лихо мае. Козаки, якь дѣти... Козакови зась постъ на Великдень. Козакъ зъ бѣды... Козакъ зъ роду, зъ вѣку не бувъ и не буде катомъ. Козакъ не гордунъ... Коко съ сокомъ. Выйде тобѣ (ёму) коко съ сокомъ. Колибъ Богъ слухавъ чередника... Колибъ панъ за плуга взявся, то и свѣта бъ водцурався. Колибъ панамъ згадалося, зъ чого лихо экувалося? Жебы панъ Богъ... Колибъ

вонъ (панъ) за плуга взявся, то и свѣта бъ водцурався. Колибъ все тее робилося... Колибъ ёму (ей) языкъ родимець одобравъ! Колибъ уже ёму (ёй, имъ) заципило! Колибъ знатья... Колибъ людямъ гадалося зъ чого лихо экувалося. До стор. 171. Коли вѣникъ у порога... Переправлено латинське прислів'я: Baculus stat in angulo, ergo pluit. Коли идешъ до вовка... Коли козакъ въ полѣ, тогди вонъ на волѣ (Котляревскій). Коли кому вѣкъ нещасливый, то й довгій. Коли лихо спить, то треба ёго ще й кожухомъ покрыть. [Изъ временъ Коліивщины]. Коли Москаль каже... додано: (або): Коли Москаль каже: сухо; задубись по ухо. Коли на медвѣдя... Переправлено польське прислів'я: „Mucha uwiąźnie"... Коли нема... додано: On ne fait rien de rien. Изъ ничего ничего не здѣлаешь. Коли (шановавши... після саме цього слова додано: „шановавши соненько святе, образы святи и". До стор. 173. Коли я тее, або отъ тее... додано: См. въ Словарѣ Щи. Коло сухого дерева — додано: Przy orle żywią się krukowie. Кому-кому, а куцому... додано: А дзуски; після цього прислів'я: Кому меньше въ жизни треба, той то ближче всѣхъ до неба (Сковорода). Кому на вѣкъ... Кому не було добра зъ малку, не буде й до останку. См. Не було. Кому сбудеться... Was nicht ist, kann werden. Кому щастье рачить... Кому щастье, тому и доля. До стор. 174. Перед першим прислів'ям (конь знае...) додано: *конь* и *кинь* (игра словъ): Прійшовъ до мене якъ добрый конь (кинь), а теперь в тебе хочъ кинь (брось). Конь на чотырохъ ногахъ... Irren ist menschlich. Корчма розуму не учить. — Косю, косю, закимъ (закиль) въ оглобли; або: косю, косю, а тамъ и въ оглобли. Obiecanka — cacanka, a głupiemu radość. Кошку бьють... Крадь, та конци ховай (Сѣчова приказка). Кривого дерева... Кричить, буцимъ зъ его чортяка лика дере; або: кричить, неначе зъ нёго чорты лика деруть. До стор. 175. Крывда людская... додано: Чужій хлѣбъ. Куля мине... Куля — не галушка, не проковтнешъ. К... плюй въ очи... поставлено літери замість крапок (Курвѣ). Кусай мене, псе... Кутью таку задавъ, що держись. Лайка — байка... Лайка лаиться; бо зъ дѣдькомъ знаиться. Лай, лай, а гроши дай. Лайтесь, та не цурайтесь. Лацно дурѣти... Ле́гко, якъ дурному зъ горы бѣгти. До стор. 176. Ледача дитина... Ледача та дѣвка, що сама себе хвалить. Ледача шкапа... Ледачого не займай — и самъ себе не каляй. Лехко прийшло лехко й пойшло. — Переправлено слова „лехко" на „легко". Лижи менѣ губы... Липне, якъ муха до меду. Лихій передобѣдокъ... Лихо бабѣ на печѣ, що печъ высока! Лихо й зъ правдою, лихо й зъ брехнею: за праву (sic) бьють, за брехню вѣры не дають. Лихомъ объ землю вдарити... — або: Кинь лихомъ объ сырую землю. Лунь ёго вхопив. — Лупить, якъ Сидорову козу. До стор. 177. Лучше зъ добрымъ згубити... Лучше зъ розумнымъ у пеклѣ, нежъ зъ дурнымъ у раю. Лучше не обѣцяти... — Лучше нехай буде злый, нежъ дурный. Лучше свое латане... Лучше свое ло́хматне, нежъ чужее про́хатне. Лѣнивый въ своей хатѣ змокне — додано: La paresse est la mère de tous les vices, по цьому: „Лѣнивый двійчи робить, скупый двійчи тратить. Лѣнивый двичи ходить... Лѣпше тобѣ пожовати языкъ свой, нежъ такіи слова мовити (Мазепа. 1692). Любить, якъ собака... Любовь побѣждается зрѣніемъ, якъ могущество дѣломъ. (Ясинскій). Люде на все здатни, только на дяку ни. Undank ist der Welt Lohn. Люде о людяхъ говорять. — Люде якъ люде. См. Бувае. Людей слухай... по цьому слову вставлено: (пытайся). Людська кровця... — Людскія намѣренія до своихъ не приходятъ скутковъ (Велич.). Ляпаса (Ляща)... — Ляща у пыку давъ. До стор. 178. Маешъ возъ... Masz wóz i przewóz. Макогонъ облизавъ. — Облизня поймавъ, сирѣчъ одказано. Мало вкусишъ... Малого злодія повѣсили, а великого пустили. Kleine Diebe hängt man, die grossnn lässt man laufen. Мало ёго очима... Мало чого не бувае, що пьяный спѣвае? Маляръ поки бога змалюе.. Мандруй (иди) до чорта и зъ рогами. Мандровочка родна теточка. Масти́ голову... Матеръ не купити, не заслужити. Матусина донька. Мертвого зъ гроба не вертають — додано: См. Не той же. — Умерлого. Минули... по цьому слову додано: (Минулися). Мнеть, якъ гостець бабу. (Коверкаетъ... по цьому слову вставлено: „Коверкаетъ пуще Божьяго милосердія. Мовчене, де схочешъ... Мовчи, глуха, менше грѣха. До стор. 179. Молодый — дурный —

Морозъ зъ очима. Москалики, соколики... Москаль викрутнями перебуваеться, тымъ вонъ скрозь пагано лаеться. Москаль зъ багномъ, якъ жукъ зъ говномъ. Москаль зъ бѣсомъ порадились, та й на лихо понадились. Москалю! ты чоловѣкъ добрый, та шинелія твоя злóдѣй. Москалъ (дорогу)... переправлено: „Москаль"; додано: Москаль здавна вже пануе; бо бачъ завше... Москаль лыкомъ чваниться, и кожному подъ носъ зъ нимъ пхаеться. Москаль лыкомъ вязаный, въ лыкахъ ходить. та всѣхъ у лыкахъ и водить. Москаль не свой братъ. Москаля везе. додано: (верзе). Москаля подвезти. Сирѣчъ: кажуть, коли чужа жонка зъ москалемъ спознаеться. См. Очей у рябка позычати. Москва на злыдняхъ збудована, та злыднями и годована. Московське пнованье що бѣсовське (це слово писане олівцем *В. Б.*) жартованье. Московське пожалованье — додано: Kozi dar. Московскій часъ... Московській часъ, якъ Жидовській, — не перечекаешъ. Мудрому доволь. — Мудрый дуже зъ сына! До стор. 180. Мѣньба одному... Мѣське телятко — сельське телятко (Городской теленокъ — сельскій ребенокъ). На безрыбьи... На безлюдьи й Хома — чоловѣкъ. На весельи... На вовка помовка, а заець кобылу зъѣвъ. На-вощо вы, Ляхи, принесли намъ сі цяцькй?.. Майте вы собѣ свою Польщу, а намъ Украина нехай зостается. *Прим.* Слова, сказанныя польскому послу, Киселю, на радѣ у Богдана Хмельницкаго. На вовка помовка — додано: См. Про вовка. На всѣ заставки. — Навчай грóзьбою, коли не можно прозьбою Нагинай гиляку... На Глѣба и Бориса за хлѣбъ не берися; т. е. празднуй день 2-го мая, перенесен. мощей этихъ святыхъ въ Вышгородѣ. (Полтавск. и Черниг. г.). На головѣстрой... На гору важко, а зъ горы шпарко. До стор. 181. На другого примова... Надувсь, мовъ куликъ на вѣтеръ. Надувся, якъ повтора нещастья. Надъ Жида нема крѣпшого въ вѣрѣ. Нажився на свѣтѣ... На жито орали, да й гречки немае. На злость моей жонцѣ... На злыдняхъ збудовано, та злыднями жъ годовано. Най иде своимъ ладомъ — додано: Ordo est anima rerum. На кого ворóны... На кого люде гомонять, на того й свини хрюкають. До стор. 182. На лёдъ ёго посадивъ... Налетять зозули, що васъ не забули. На лѣченой кобылѣ... На лѣченому коню не наѣздишся. На мои руки... Намъ зъ Ляхами, якъ зъ зміею, комусь фостъ отсѣченій имущею. (Величко). На мѣдяни гроши славу добувати. Нанявся — продався — по цьому вставлено: Нанялась якъ продалась. На пущанья... Народу зойшлося, що нѣгдѣ було й орѣшку впасти. На свой млинъ воду обертае — по цьому вставлено: Na swóy młyn obracać. По слову: „Тягне — додано „Бóльшей". До стор. 183. На! та знай... На такои волѣ, якъ собака на привязи. Наука въ лѣсѣ... Науки за плечима не носить. На чужой нивѣ... На чужій трудъ ласый не будь. См. Хто чуже. На чѣмъ свѣтъ стоить. См. Кричить, Лас. Нашого поля... „Нашъ верхъ"! Та воно жъ такъ, але вашъ верхъ, а наше заткало. Нашъ лугъ — батько, а Сѣчъ — мати; отъ де треба померати! На що въ кирницю... На що здорову голову подъ Евангелію класти?.. На що свинѣ... На що та й шаноба, якъ добрее слово. До стор. 184. Не Богъ на смерть... Не Богъ пановъ родить, а лихо ихъ робить. Не будуться за нимъ дзвоны... Не будь ни горкій, ни солодкій: будешь горкій — прокленуть, а солодкій — прогленуть. Не булобъ сее... Не було змалку, та й до останку. (або) Не було змалку — не буде й до'станку. См. Кому. Не було у зайця хвоста... Не вважай на врожай: сѣй жито — хлѣбъ буде. Не велика спиця въ колѣсницѣ! См. Не перва, не послѣдня, Послѣдня. Не вмеръ (умеръ) Не вмирае вѣковый, только часовый. См. Не умирають. Не волъ... поставлено літери замість крапок (пердить); після цього прислів'я додано: Не вродись хороша, а вродись щаслива. См. Не родися. Не впусти рака зъ рота, сирѣчь стережися. См. Упустивъ. До стор. 185. Не втне Панько... Не вчора я народився. (Сковорода) Bin nicht seit gestern. Не въ тымъ сила... Не въ тѣ взулась (Не впопадъ). Не вѣрь кобылѣ въ дорози... Не вѣрь Ляху! До стор. 186. Не дасть того добра родина... Не дать душѣ пропасти — треба вкрасти, (сирѣчь хлѣба). Не дивися на уроду... — Не дитинѣ соромъ, а батькови. Не зазнавши бѣды... Не займай чужого, — свогó не стратишъ. Не за те бито... Не за те Москаля бьють, що краде; а за те, щобъ умѣвъ коньци ховати. Не злюбивъ собѣ... Не знае, на яку и ступити. Не знаю. (Ой наврядъ)... Es gingen wohl, aber es geht nicht.

Не знаю, якъ буде... Не зразу жъ бо велики будынки мурують. Не зъ одной печи... Nie z jednego pieca chleb iadt. Er weiss, wo Luchs Bier holt. До стор. 187. Не кайся рано встати... Не кайся рано вставши и за́-молоду оженившись: рано встанешъ — багато дѣла зробишъ; а за-молоду оже́нишся — дѣтей до ума доведешъ. Не кожнажъ... переправлено: „Не кожна жъ". По цьому прислів'ю додано: Non licet omnibus adire Corinthum. Не кракала ворона... Не красна́ хата углами, а кра́сна пирогами. См. Хочъ зъ корыта. Не мавъ вовкъ чимъ... Нема въ свѣтѣ правды, только родная мати. Нема де головы притулити. Non habet, ubi caput reclinet. (Salvator). Нема добра въ нашемъ селѣ; бо пановъ багато. Нема злого... По польському прислів'ї додано: „A quelque chose, malheur est bon". Не мала баба клопоту... Lydo viro negotium non erat, sed foras progressus paravit (Prov. Graec.). Нема надъ то ремѣсло... Нема нигде хлѣба лежачого. Нема теперъ ни въ кѣмъ правды... Нема того дерева, щобъ птиця не сѣдала. До стор. 188. Не на те козакъ пье... Неначе чемерици понюхавъ, ажъ носомъ закрутивъ. Не наше діло — попове... Нендза зъ бѣдою. Nędza z biadą. Не одинъ песъ... Не одна, було, глянувши на мои вусы, збирала губки на оборочку. (О. Стороженко. *В. Б.*). Не паде грушка... Не перва спиця въ колесницѣ! См. Не велика, не послѣдня. Послѣдняя. Не переговоришъ и за тыждень Петровскій. См. Та що и казати. Не плюй у воду,... по цих словах вставлено: (у колодязь). Не помажешъ — не поѣдешъ. По цих словах вставлено: Woz niesmarowany skrzypi. Не попавъ... Не послѣдня спиця въ колесницѣ! См. Не валика, не перва, Послѣдня. Не приказка... Не прикасаються Жидове къ Самаряномъ, а чорты къ дворяномъ. См. Орелъ. Не при насъ писано. Не присувай соломы... Не приходиться Москаля дядькомъ звати. Не продавай вовка... Не продерешъ очей, продерешъ колитку. До стор. 189. Не разомъ Краковъ... додано: Rom ist nicht an einem Tage erbaut werden. Не рачъ впередъ мѣти (якъ приказують) поля за бовдуръ. (Велич.). Не роби зъ губы... Не родись въ платьечку, а родись въ щастьечку. См. Хочъ ряба. Не родися красный... по цьому прислів'ю додано: См. Не вродися. Не розчовпе ёго и самъ Нѣмецкій батько. Не рушъ го..., поставлено літери замість крапок (говна). Не смѣйся барыло... Vae tibi ridenti, quia mox post gaudia flebis. Rira bien celui, qui rira le dernier. Wer lacht zuletzt, der lacht am bessten. См. Зъ другого. Не стане рыба... Не страшно собаки, а звяги ёго́. Не сунься по передъ... Nihil sit per saltum. Не сягай черезъ крупи... Bleiben doch bei der Stange. Не такій чортъ страшный... По польському прислів'ю додано: Il n'est pas si diable qu'il est noir. Не такъ ждалося, да такъ скла́лося. Не такъ воно робиться, якъ намъ хочеться. Не теперъ... Не терши, не мнявши, варениковъ не ѣсти. Не той дужій... Не той же теперъ свѣтъ наставъ, щобъ умершій зъ гроба вставъ. См. Мертвого. — Умерлого. До стор. 190. Не той козакъ, що зборовъ... вставлено по цьому слову „(поборовъ)" Не той пиво пье, що варить. (Климентій. 1700). Не той убогій, що трохи... по цьому слову додано: „мало", по слову „жадае" додано: „бажае". Не трать часу... Не треба Бога о дощу просити; буде вонъ, якъ станемъ косити. Не треба стару... Не три; бо перетрешъ. Zwei harte Steine mahlen schlecht. Не увѣришъ... Не уклонюсь багачу; бо самъ хлѣбъ молочу. Не умирають старіи... додано: См. Не вмирае. Нехай буде гречка... Нехай буде, якъ кажуть люде. Нехай гуляе молодъ... Нехай его вовки зъѣдять; бо вонъ бараномъ пахне. Нехай ей всячина... Нехай ему важко (легко) икнеться. Нехай ему пипоть на языкъ. Нехай ёму присниться бѣсъ. Нехай ёму цуръ. См. Цуръ. Нехай же ваша рѣчъ напередѣ. Нехай з дурною головою въ дымъ не лѣзе. Нехай наша слава... Нехай опануе ёго (еи, ихъ) лиха та нещаслива година. Нехай такъ буде... Нехай теперъ ханьки мне. См. Байдаки. Ханьки. Нехай тыи плачуть, що за-мужъ идуть. Нехай тобѣ... По цьому слову вставлено: „(вамъ)". Нехай то тіи плачуть... Нехай уважае, кого розгнѣвити мае (Величко). Не хапанка... Не хвались, да Богу молись. Не хвалися идучи на рать;... — в польському прислів'ї поставлено літери замість крапок: Srać... Не хвалися да Богу молися. — Нехисть тобѣ паномъ бути. (Котляревскій). До стор. 191. Не штука дати... Не штука наука, а штука розумъ. Нещастье николи... Нещастье, якъ въ зиму велику (1787 г.).

Далі инакше розставлено прислів'я: 1) Не що день Великдень: по цьому прислів'ю поставлено в окремий рядок 2) Не що дня бридня (брѣдня). (В тексті це прислів'я стоїть в одному рядку з попереднім). Трете місце займає дальше прислів'я: Не що дня коту масниця. Не що дня можно сѣяти... Не ѣвши — легше; поѣвши — лучче. (Сковорода). Не ѣвъ редьки... Не ѣздить же намъ изъ тобою однимъ шляхомъ. Після прислів'я: „Не ѣла душа часноку"... додано: (Не смердитиме). Не ѣсть панъ дякъ... Не я бью, верба бье; за тыждень великдень! Ни бе, ни ме... додано по цьому прислів'ю перед словом „См." — Ce du Grec pour moi. Die böhmische Dörfer. Terra incognita. Ни Богови свѣчка... замість „кожухъ" переправлено „ожугъ". Ни въ три, ни штыри... Ни гадки собѣ. На прикл. Живе, и ни гадки собѣ, и пр. Нигде мѣсця не нагрѣе... Ни говѣвши, ни болѣвши, та пасочки изъѣсти. Сирѣчь хотѣвъ бы хто. Ни даръ, ни купля — Ни двора, ни кола. См. Ни роду. Ни зъ губы мовы... Нико́ли съ панами не мѣряйсь руками; бо якъ довги — водрѣжуть, а коротки — вытягнуть. (або): Съ панськимъ не тримай свого языка; бо коли довгій, то прикорочають, а коли коротій (sic), такъ вытягнуть. *Галиц.:* Не тримай зъ панами сполки; бо якъ твое довше, то втнуть, а якъ коротше, то натягнуть. См. Зъ великими. Ни'коли, такъ нико́ли, що за лежею нема коли и посидѣть. Ни плуга, ни ролѣ... Ни роду, ни плоду. См. Ни двора. До стор. 192. Ни съ сёго ни съ того... додано до цього прислів'я: Mir nichts, dir nichts. Нихто не вѣдае... додано: Każden wie, gdzie go trzewik cisnie. Jeder weiss wo ihn der Schuh drückt. Нужда законъ ломить. — Нужда зъ Бѣдою зойшлися. Nędza z biadą z Polski ydą (Величко). Нѣгде правды дѣти... Нѣжится, мовъ пани зъ Басани. Облизня поймавъ... додано: Макогонъ. До Стор. 193. Объ Мыколи... Объѣздили шію. (Петрикъ). Оглядайся на задни колеса... додано: Чинъ. По цьому вставлено прислів'я: Оглядѣвся (Прочнувся) монахъ, а говно въ головахъ. Огонь мститься... По слову „огонь" — вставлено: „святый". Одвага медъ пье... По цьому прислів'ї вставлено: „(або) Одвага и воля або медъ пье, або кайданы тре". Одинъ дурень... По абзаці додано: „Дурень". Одинъ тому часъ... додано по цьому: „(або): що батько въ плахтѣ". По цьому: „Одна бѣда не ходить, а зъ дѣтками. Одна сыныця съ кильця, а десять на сильце. Одрѣзана скиба... По абзаці додано: См. Водкраиный. По цьому: „Одчиняй двери, якъ одчиняються; бо якъ и зачинятьця, — не скоро одчинишъ. Оженився, та й пойшовъ... Оженись! „Ни, ще пара моя десь, видно, на припечку кашу ѣсть". Ой, журъ, мати, журъ... Ой, заѣхавъ вонъ до тетки, та и заплутався въ повмотки. Ой менѣ — Ой на горѣ журавли, а въ Кіевѣ дядько: тимъ я тебе полюбила, що на небе мѣсяць. См. Въ огородѣ лобода. Орелъ не пристае... Оружіе разорило, тамъ же жити й гнити повелѣло. (Величко). Орѣхъ, волъ и невѣста... Осмалили вовкови хвоста; въ друге не полѣзе. О той добѣ... додано: Leben, und leben lassen. До стор. 194. Перед прислів'ям: „Отъ такъ по Козацьки"... додано: Отцева и материна молитва зо дни моря рятуе, а проклинъ у калюжѣ топить. Отъ злого человѣка... Отъ лиха убѣгай, да хаты не минай. (Сковорода). Ita fugias, ut ne praeter casam. Отъ перечосу... Отъ се все роскотиться, якъ горохъ изъ жмени. Отъ се тобѣ на руку... Отъ смерти и въ печи не замажешься. Отъ страху зъ плыгу... Отъ така ловись! Охъ (Ой)... Очи у рябка позычати. На прикладъ: Ще поки дѣвчина, то вона смирна и покорна... Подивиться жъ, яка зъ неи молодиця: що вона выробляе зъ бѣдолашнымъ чоловѣкомъ! И *моркву скромадить и кирпу гне...* цокотить, кого попало и коренить и ганить а часомъ и *москаля подвезе,* та ще и *очей у рябка не позыча.* (Стороженко). См. Позычивъ. Очи выпьявъ... Ошукомъ злыдни перебуваються. Mundus vult decipi. — Перед „Па́мороки (По́мороки) забити" додано: „Палить изъ бича, мовъ иде изъ вича (Вѣче). Древняя пословица. По „Па́мороки"...— Памятай, чоловѣче, що есть у насъ виче (Вѣче). Древн. послов. Панъ Богъ — старый господаръ — Панъ добрый, якъ отець, взявъ корову и скопець (волà), а пани, якъ мати, казала и теля взяти. Панъ зъ паномъ... Панъ лупить хлопа, якъ скопа [волà], а дѣдько пана, якъ барана. См. Дере коза. Паны бьються, а въ простолюдцевъ чубы рвуться. Панъ хорошій... Паны бьються, а въ мужиковъ боки болять. — Паны скубуться, а въ мужика чуприна болить. Паны скубуться, а подданыхъ чубы болять. Г. См.

Чого пан (обрізано далі). Паны, що дурні, що хотять, те й роблять. Паны въ свѣтѣ блукаються, та зъ правдою не знаються. Паны бьються, а въ простолюдцевъ чубы рвуться. Паны правдою кепкують, про тежъ въ свѣтѣ и панують. Панамъ лихомъ кидати, — не плугом орати. Паньство въ головѣ... Пары зъ рота не пустить, сирѣчь такъ тихо сидить. Пекь ти осина... Пельку розмочить ёму треба. Себ-то почастовати. Перевернеться... Перегону знатного задати. До стор. 195. Першій килишекъ... Песика бьють, а левикъ боиться. (Сковорода). Песъ бреше... В дальшому тексті виправлено: Псюка (занотовано зверху число 1) — Собака — 2 (Собака бреше). Плете дуды... Плугачъ оре и въ працѣ рветься, а панське черево только дметься. Плюнь ёму у вочи, а вонъ каже: ще двичи. Плюсь у воду! — Побачимо, якій зъ сёго пива буде квасъ. До стор. 196. Погана та дѣвка... Погано, Тетяна! Приходиться не до чмыги. Погорѣлець хлѣба зъѣвъ... Погрѣти объ вощо руки. Подарунько безъ штановъ ходе... — Подвезти Москаля. См. Возити, — Москаля. Подъ лежачій камень... Подъ манастыръ подвести (обмануть). Подъ червóне сукно сховали. Сирѣчъ тяжбу продляють. Пошовъ... Пожививсь, якъ собака мухою. См. Добро. Познавъ, куды стежка въ горахъ? — По цьому додано: Da liegt der Haase im Pfeffer. Познàють хлопци... Позычивъ (вонъ) у сѣрка очей. Сирѣчь безъ сорома. См. Очей у рябка позычити. Поки не упрѣти... Поки Рось зоветься Россю, Днѣпрó въ море ллеться — пóти серце Украинське съ панськимъ не зживеться |Шевченк.|[1]). См. Доки свѣтъ. Тут прислів'я инакше переставлено: „Поки не упрѣти"... зазначено 1-им, „Покинь живе, та шукай умерлого!" — 2-м (стор. 197). „Покинь сани, возьми возъ" (ib.) — 3-м; „Поки плѣши, поти кныши" (ib.) — 4-м; „Поки судъ да дѣло, а кошеня сало зъѣло" — (стор. 196) — 5-м; „Поки сонце зойде, роса очи выѣсть etc — (стор. 197) — 6-м. По прислів'ю 5-му (стор. 196, „Поки суд да дѣло etc...) додано: Roma deliberante Saguntum periit. До стор. 197. Поклоны горбовъ... Покой воду пье, а непокой — медъ. (Сковорода). Покраснѣти, не покраснѣе... Полатати боки кіемъ. Полюби мене въ черни,.. Поляки поступають, чого въ рукахъ не мають. (Самойловичъ). Polak glupi wszistko kupi. См. Francuz... Помовчъ, язычку... Помогла, мовъ горщокъ одъ жару одставила. Поможи, Боже, нежонатому... „Помози, Бозе, и васимъ и насимъ", казавъ Жидъ. Ubi panis, ibi patria. Попала. — Попались мы, якъ раки въ ятеръ. По парѣ, по парѣ... По переду нагодуй, а тогди вже й роспытуй. По платью встрѣчають... По-подъ вокна (въ старци) пустивъ. По правдѣ роби, доброго й коньця сподѣвайся. Поправився зъ печи на лобъ... По польській паралелі додано: Er ist von dem Pferd auf den Esel gekommen — oder: Er ist auf den Hund gekommen. По словах: „См. Изъ огня" — додано: По правдѣ роби, по правдѣ тобѣ и очи вылѣзуть. По слову: Утекавъ — додано: „Попъ свое, а чортъ свое". До стор. 198. Посади дурня (свиню)... Посадили ёго на ледъ, чи трошки осунули; сирѣчь збыли пыхи. По сей же мовѣ... Поселъ есть якъ оселъ; носить тое, що на нёго зложено буваеть. (Величко). Пословиця вѣкъ не зломиться — Послухай мене, дурня, то будешъ розумнымъ. Нема приповѣдки — Послѣдня въ попа жонка, а тамъ хочъ на шибеницю. Г. Послѣдня спиця въ колесницѣ! См. Не велика, не перва, не послѣдня. После шкоды... Додатка до цього прислів'я не вписано, хоч значок і поставлено, що додаток має бути. По смѣху плачъ наступае — Поспѣшае, мовъ съ козами на торгъ. См. Ще. Поступае, чого въ рукахъ... Посунься, Ляше, — най Русинъ сяде. Г. Посѣемо наволóкомъ, уродить якъ нарокомъ... якъ дождемо лѣта да нажнемо жита, поставимо въ копы, да вдаримо гопы. Поспѣешь съ козами на торгъ. Поти добро, поки мокрó... Поки старець плóхій, поки собаки не оступлять. Похвала зъ власнои губы... Почавъ коло ихъ (якъ приказують) Веремѣя крутити. (Величко). Поцѣлуй ты мене сёгодня въ сраку, а я тебе завтра. Почухайся, де не свербить... Пошануй скотину — вона тебе тричи пошануе. По шкодѣ... По цьому прислів'ю додано: „(мудеръ. Величко). По словах: „Догадався Ляхъ" — додано: „, А вже по гарапѣ". По цьому вставлено прислів'я: Пошла бъ

---

[1]) Помилка Закревського. Вірш цей, як відомо, належить Кулішеві. *В. Б.*

Ганна за пана, та панъ не бере. См. Раба бъ. До стор. 199. Пошовъ якъ ракъ... Поѣдь кругомъ, то сёгодня поспѣешъ; а поѣдь навпростець — дай Боже, щоб післязавтрёго. См. Хто колуе; якъ поѣдешъ. Поѣхала Гася... додано: Per pedes Apostolorum. По ярмарцѣ лихій торгъ. — Правда въ свѣтѣ нивичиться, та все жъ колись визначиться. Правда горшая краще правды солодкои. Правда наша пьяна спить. [Т. Шевченко]. Правда розмыслу... Правда, що въ одного лихо скаче, а въ другого плаче. При готовой колодцѣ... По цих словах вставлено: (До готовои колоды). При доброи годинѣ... Прійде й на нашу юлицю празникъ. См. Буде. До стор. 200. Прилипъ, якъ слѣпый. — Прилипъ, якъ шевска смола до чобота. Примивъ бы въ ложцѣ... Принеси, Боже, здалека роди́ну: то мы и въ будень зробимо недѣлю. Приставъ, якъ Москалъ... Присохне, якъ на собацѣ. Притяли ёму крыла — Приходить Пречиста — розносить старостовъ мати нечиста. См. Пройшла. Святая. Пришлось узломъ до гу... Дописано: гузна. Про вовка рѣчь... В кінці абзацу додано: См. На вовка. Пройшла ужъ и Покрова. — Додано в кінці абзацу: См. Приходить. Святая. По цих словах додано нового прислів'я: Про Кієвъ не жахайся, Волыня пригортайся, а Покутья тримайся. Пропавъ, якъ куцый... Пропавъ, якъ собака подъ тыномъ. Проси якъ найбольше... — Противно, якъ нищому гривня. Проханній шматокъ... Прочнувся. См. Оглядѣвся. Псы му за ухомъ... Псюка бреше — вѣтеръ несе. Г. См. Песь лае. Собака. До стор. 201. Радабъ мама... Додано по цьому прислів'ю: „См. Пошла бъ. Потім: Радъ бы я (вонъ, вона) небо прихилити, та не хилиться. Разъ мати родила... додано: См. Вѣкъ одинъ. Редьку ѣсти зъ панами... Ремѣнця у насъ за лычко не вымѣняешь. До стор. 202. Рогатинъ... по цьому слову вставлено: Богови... Роди, бабо, дитину, будешъ панянкою: — Роди, Боже, и на трудя́щого, и на крадю́чого. Розумному досить — Розумный бреше, щобъ правды добути. Розумный дбае, а дурня Богъ надѣляе. Розумный молиться... Розумный не стратить надѣи. Dum spiro — spero. См. Треба сподѣв. Рубай коло сука... додано: Tu sęk minąć go należy. Рука руку мие... додано після німецького прислів'я; Manus manum lavat, pes pedem fulcit (Euripid). Рыба шукае де глыбже... дописано в кінці прислів'я — (гарнѣшъ). До стор. 203. Савка въ кутъ... Сама старость — хороба. Senectus ipsa — morbus. (Terent.). Санна ѣзда... Сатана — ледачій сынъ, бодай ёму и въ пеклѣ добра не було. (Шевченко). Свинѣ не до поросятъ... Свого одбѣгъ, чужого не доскочивъ. Свое не бачитъ подъ носомъ... — додатку до цього прислів'я нема, хоч він і зазначений відповідним коректорським значком. Свое святее... Своѐ — то й не ва́дить. Свѣтъ, якъ банька... Святый Бернардине, мы тобѣ не молимся, ты насъ не помилуй! (Григ. Сагайдачн. 1686). Святая Покровонько, покрый мою головоньку: долъ листочкомъ, а мою голову платочкомъ! См. Приходить. Пройшла. Се воно буки... Сёго дива у насъ доволи, абы хоть. Сёгодня панъ... Сего́ не буде, якъ не припада у середу Вшестя. Сёго не знимуть, а кращого не дадуть. Сей свѣтъ, якъ маковый... переправлено маковъ. До стор. 204. Семъ пьятницьь... Сёрбай, Грицю, киселицю, не впадуйся на дурныцю. Г. Се не те, що мете; а те, що зверху йде. Серцемъ люби... Серце, сказано, не дитина; ёго галушкою не нагодуешъ. (Шевченко). Серце съ перцемъ... Се така баба, що чортъ ей на маховыхъ вилахъ чоботы оддававъ. Се ще только приказка, а казка впе́реди. Силоваными очима... Силою воды не докопаешся. Силою милымъ... Сильного руку одинъ Богъ судить. Скажи правду... По латинському прислів'ю додано: „Dixi sub confessionis. Потім: Сказавъ бы й больш, да печъ у хатѣ. Скаче, якъ теля. — додано: См. Величаеться. Сколько смаку... Скорчився у три погибели. Скорый (Швидкий)... Скорѣшъ дурень одурить розу́много, якъ розумный дурня на розумъ наведе. До стор. 205. Служба — не дружба — Служивъ Москвѣ, Иване; а вона его гане. Смаруй хлопа лоемъ... Смачне въ глечику молоко, та головка не влѣзе. См. Е въ глеку. Смерти не водперти. (Не одперти). Смотри коньця... додано після... оглядайся — Чинь. Снуешся менѣ... Собака и на владыку бреше. Собака лае... додано

в кінці абзацу: Псюка. До стор. 206. Соль омаста... Соль тобѣ на языкъ, печи'на въ зубы. Сонце ся въ морѣ... Сонъ мара̀, а Богъ вѣра. Спасиби въ кишеню... Спасиби за обѣдъ, що наѣвся дармоѣдъ. Спасиби за рыбу й за раки. Спить сова... Спиться, то й сниться. Спустився дѣдъ... Спытай, дурню, попа, якъ бублики ѣсти! Ставъ не свой... додано по абзаці: Стоить вонъ. До стор. 207. „Старче, село горить!.." По цьому прислів'ю вставлено: [Голому разбой не страшенъ]. Статокъ робить достатокъ... Степъ та воля — Козацька доля. Стережися того, кого... Столько будешъ бачить тамъ щастя, якъ свою потылицю. Сто бабъ — сто немочей. — Стоить вонъ, якъ укопаный. Ставъ не свой. Судна (Мѣшка)... Судъ, кажуть, не заклика, да й не выпуска. Сухо — поднимайся... Сучка санчята замчала. См. Воно такъ. До стор. 208. Съ посмѣху люде бувають — по цьому прислів'ю додано: Ridendo castigat mores. Съ чимъ ся обходимо... Французьке прислів'я змінено так: „Dis-moi, qui tu fréquentes et je te dirai qui tu es. Съ чужои торбы... Сыны принесуть, а до́чки й углы рознесуть. Такъ бы'сь чувъ дзвоны — Такъ горну'ться, якъ одягну'ться (По одеждѣ протягивай ножки). См. Треба. До стор. 209. Такъ радъ... Такъ се изъ Низу такой вѣтеръ вѣе? (Сирѣчъ изъ Запорозжа). Танець не робота... „Тату, тату, йде чортъ у хату!" — Нехай и два, абы не Москаль. См. Мутить. „Тату! Лѣзе чортъ у хату!" — Дарма, абы не Москва. Та що й казати! — не переговоришъ и за тыждень Петровскій. Таращa. См. Вонъ зъ Таращи. Тебе и святый Петро... Тое-жъ наде, що ваде. Терпи, Козакъ, атаман додано: „Tout vient à temps, pour qui peut attendre". Тиха вода гребли рве — додано: Qua flumen placidum est; forsan latet altius unda (Cato). Тобѣ смѣхъ... Тобѣ яке дѣло до чужого хисту? (Котляревскій). [Не въ свое дѣло не мѣшайся]. До стор. 210. Товчеться, якъ Савка по пекли — Товчи воду, вода й буде. Тогди сиротѣ Великдень... Тогди скажешъ „гопъ" — якъ перескочишъ. Той дае раду... — Той, хто тяме, — не той, хто тягне. Только то роду... Тому не требни гроши, до кого міръ хорошій. До стор. 211. То не певна птаха... Тонучій и бритвы хопиться. (Палѣй. 1693). См. Хто потопае. Треба ёму носа... Треба жити, то треба й робити, щобъ не було отъ Бога грѣха, а одъ людей сорома. Треба жить, якъ набѣжить... В кінці абзацу, по слову „См." додано: „Такъ горнуться". По тому прислів'я: Треба зайти до головы по розумъ. Sięgni do głowy po rosum. Besinne dich. Далі переставлено прислів'я в такий порядок: „Треба му въ семь пасомъ воду освятити"..., „Треба отъ сее въ коминѣ записати"..., „Треба рано встати, абы ёго ошукати," „Треба розумомъ надточити, де сила не зможе"; по цьому додано нове: Треба сподѣватись живши. См. Розумный не страт. См. Dum spiro, spero; далі порядок, як у друкованому тексті. Тримаеться, якъ слѣпый плота — додано по абзаці: „Держиться". Трудно, абы на добро... Трудно въ зломъ и коварномъ человѣку добродѣтели доискатися. (Величко). Трудовите не те — що даровите. До стор. 212. Перед „Трыхи, та мнихи...— Трудяща копѣйка годуе до вѣка. Тыць-тыць губы... після цього слова вставлено: (муди). Тѣшиться, якъ Жидъ... Тю на твого батька! чи ты сказывся, чи кукульвану наѣвся? Тютю на тебе... Немазаный. Убій да й выграй... Убій тебе сила Божа! У Бога все готово — У Бога, кажуть, усе за дверима. До ст. 213. У гостяхъ добре... Ударився руками объ полы. Себъ-то зъ великого жалю. Ударити лицемъ... У двохъ и вмерати охотнѣшъ. См. Въ гуртѣ. Гуртомъ. У доброи господини... У друга вода слаже вражескаго меда. (Сковорода). У его нема... У ёго не одна муха сидить у носѣ. У его столько правды, якъ въ шелягу серебра. (Мон. Климентій). У ёго (у неи) усе стрижено. См. Голено! — „Ни стрижено". У лѣсѣ вовки... У Ляха (Польскихъ пановъ, Магнатовъ) така правда, як у Цы'гана сорочка, и коротка и латана. Умерла дитина... Умерла щука, да зубы зостались. Умерлого зъ гробу... См. Мертвого. Не той же. Умѣла готовати... У насъ пановъ, якъ грибовъ. До стор. 214. Перед „У полѣ"... У поганому виду нема стыду. Після „У полѣ" — Упустивъ рака зъ рота, сирѣчь не встерегся. См. Не впусти. Уродися. Уродись та и вдайся.

Уроки... Урываешъ по словечку, якъ поповна на бенкетѣ. Усолодився... Усомъ. см. А вонъ. Усѣмъ ср... — Усѣмъ сракамъ. У сѣрка... Усяка птичка своимъ носкомъ живе. (Сковорода). Усякъ Еремій... вставлено після „себе“ — свое. Утявъ до гапликовъ!“ — (або) Утявъ до гапликовъ, ажъ пальци знати. Після цього абзацу: Утявъ Панька̀ по шта̀няхъ. Учепився репьяхомъ... Учи. См. Вчи. У чужій хатѣ... У шоры убрать, себѣ-то одурить, обмануть. У яловои коровы... Francuz wymysle, a Niemec zrobi, a Polak głupi wszistko kupi. Ханьки мнеть... Байдаки (sic) бье. См. Нехай. До ст. 215. Хатнего... Хатне лихо — горше лихо. Хвалить, якъ бы... Хвали чуже, а свое й безъ похва́локъ до́бре. Хвоста... Хиба ж е таки паны, якимъ гроши не милы? См. Чи е. — Паны. Хиба рожна... Хиба я Ляхъ, або собака, щобъ ѣвъ въ постъ скоромне? Хитро, мудро. якъ... Хліовъ, хліовъ диридати (sic). Не давъ сала, выгнавъ зъ хаты. (Цыганска пословиця). Хлѣбъ да квасъ... Хлѣбъ да соль! — „Ѣмо да свой, а ты въ порога постой“. Хлѣбъ-соль ѣжъ.. Хмара наступила не тебе; (sic) або: Отъ се ты въ хмару зайшовъ. Хмызомъ, низомъ, подъ вербами, абы люде не узнали. (Климентій. 1700). См. Хочъ вѣдають. Ходакъ ся... Ходи, бабо, хочъ задомъ, хочъ пе́редомъ — а дѣло пойде своимъ че́редомъ. До стор. 216. Хороша, хочъ воды... Хороша чутка далеко чутна, а погана ще дальше. Хоть безъ зубовъ... Хоть близко видати, та далеко дыбаты. Хоть врѣжъ... Хоть и въ головѣ пусто, абы було грошей густо. Хоть не теперъ... Хоть ножка въ гнойку, дакъ за те душка въ лойку. Хоть роженъ... додано: См. Дурному. Хоть черезъ мои ноги... Хоть човолѣку (sic) й не онее, та коли жонци, бачишъ, тее; такъ треба угодити ей. (Котляревск.). Хоть ѣсти... Хотѣла баба вырвы, та у си́лу сама вырвалась. Хочъ близко... Хочъ бы я тѣсто внесъ псяюсѣ и зъ дѣжею: то бъ вонъ ровтовкъ и ту надъ спиною моею (Артемовскій). Хочъ въ Ордѣ... Хочъ вѣдають, да нехай не видятъ: то грѣшникомъ люде небарзо обрѣдять. (Климентій. 1700). См. Хмызомъ. Хочъ добрый... Хочъ жуки́ гудуть у головѣ, абы кишеня повна. Хочъ зъ корыта...; а хочъ зъ блюда, та до худа. См. Не красна́ хата. Хочъ клочье, хочъ вовна, абы кишка повна. До стор. 217. Перед текстом: Хочъ махай, не махай; а я таки не бачу! Хочъ пыка... Хочъ ряба й погана, да ее доля кохана. См. Не родись. Хочъ у пана Ляха спина гола, та своя воля. Хочъ у рябка́ очей позычай. Сирѣчъ: такъ глянуть совѣстно. Хочъ сядь та й плачъ! Хто багато ѣсть... поправлено в слові „разумъ“ „а“ на „о“. Хто водъ страху... проставлено повне слово: бздинами. Хто высоко летае... Хто го́денъ, той не голо́денъ. Хто два зайця... Non multa, sed multum. Хто добре уйме... Хто до кого, а я до Параски. До стор. 218. Хто дурнемъ... Хто дурнемъ уродився, тому дурнымъ и вмерти. См. Дурнѣвъ. Хто за двома зайця́ми ганяе, ни одного не поймае. Хто каши наваривъ... після цього прислів'я: Haben sie die Suppe eingebrochen, mögen sie dieselbe auch aufessen. Хто колуе... після абзацу цього: Поѣдь. Хто коня... Хто ламае слово, той вѣру (душу, Бога) ламае. Хто не зазнавъ... Хто не звыкъ правды поважати, той завше ласый пановати. До стор. 219. Хто въ морѣ... Хто нового не видавъ, той и ветоши радъ. Хто перший... Kto pierwszy do młyna, pierwczy zmiele. Wer eher kommt, der mahlt. Хто потопае... См. Тонучій. Хто сивый... Хто скача (sic), той и плаче! Хто служить... переправлена помилка в слові „милосердіемъ“. Хто тримае... Хто три роки служивъ у пановъ, а три у Жидовъ, тогобъ только повѣсити. Хто хоче збирати... Хто хоче обѣцяти, мусить слова дотримати. Versprechen macht Schulden. До стор. 220. Хто чувъ... Хто чуже бере, того Богъ побье. См. на чужій. Худа худоба... Худоба за плечима, а лихо передъ очима. Худоба перехо́дя живе. Цуръ тобѣ... С. Нехай. Чекае, якъ каня... Czyha, iak diabeł na duszą. Ченьця пекти... — Червоне сукно. См. Подъ червоне. Черезъ сидженѣ... Чернь, альбо голота на одежу и розумъ (Велич.). До стор. 221. Чи бачъ яки... Чи буде, бабо, решето чи ни, а обичайки не стане. Чи е таки паны... См. Хиба жъ е. Чи на́довго... Чинь мондре, а патршъ коньца. (Величко). См. Оглядайся. Смотри. Чи оддасте (дѣвку, дочку замужъ), чи нехай ще подросте? Чи рожна. — Чи ты живый, чи мертвый? Чій хлѣбъ... Чій чортъ старшій буде? (Думае собѣ:). Чого надто...

Чого на свѣтѣ не буває? — Абы здоровы наши головы! Чого не купити... Чого не положивъ: не рушъ. (Сковорода). Чого очи не видять... Чого паны наварять, тымъ ся подданіи попарять. См. паны. До ст. 222. Чоловѣкъ не дається... Чоловѣкъ не скотина, большъ повведра горѣлки не выпье. Чоловѣкъ собѣ... Чоловѣкъ стрѣляє, а Богъ кули носить. (Запорозька приказка). Чоловѣкъ только й обернется до Бога, якъ его лихо споткає. Чоловѣкъ якъ муха... Чоловѣче мой, затуло моя! Якъ за тебе захилюся: то й никого не боюся. Чорно́ пье. — Чорта зъ два, сирѣчь добувъ, нажив, и т. д. Чортамъ ще й дурень вѣры не нявъ. Чорте! на грушъ... Чортъ бери й сребро, якъ жить не добро. Чортъ усе чортомъ... Чо́су завдати. Чотыри свѣчки... Чрезъ незгоду тогдашнюю козаки всѣ пропали, сами себе звоевали (Сѣрко. 1678). Чужи руки легкіи... Чужими пирогами да свого батька поминать. Чужимъ воломъ... Чужимъ розумомъ въ люди не выйдешъ. Чуй. — Чуха потылицю. См. Стоить собѣ. До стор. 223. Швабу... після цього слова додано: Швабы. Після дати: „завудати". Шіе суботнимъ... Шкода перемѣшовати тѣсто, вынявши зъ печи. Шкода дарма мовити и на кондиціяхъ неслушныхъ засаждатися. (Велич.). Шукай вѣтра... См. Искати, Гониться. Шуми до кумы — Шумить, гремить... „А що тамъ? — Кобыляча мертва голова бѣжить. (Сковорода). До стор. 224. Щастье розумъ... Щастье, якъ и горе, кажуть люде, точить слёзы. Щастье, якъ трастье... Ще не бѣда, що безъ рыбы середа. Ще поспѣє съ козами на торгъ. Щипає и врывае, якъ псы вовка. (Велич.). Щобъ ёго лунь... Щобъ ёму (менѣ) провалиться у полонку после Ордани. Щобъ не сидячого... Щобъ ни горѣли, ни болѣли; на чистоту щобъ поколѣли; щобъ не оставсь ни чоловѣкъ. Щобъ доброи не знали доли; були щобъ зъ вами злыи боли; щобъ вы шаталися ввесь вѣкъ. (Котляревск.). Щобъ палати серцю... Щобъ знавъ по чѣмъ ковшъ лиха. Щобъ тобѣ позакладало (сирѣчъ вуха). Щобъ то. См. Якій же вонъ панъ. Щобъ я до сходъ-сонця свѣту не побачивъ. Що вольно па́нови... Що вонъ (вона) бо́вкне на глумъ: ты бери собѣ на умъ. Що голова, то розумъ... після цих слів: (Уставъ Луцкаго Братст. 1624). В цьому-ж абзаці після „Quot capita, tot sensus" — (Terent). До ст. 225. Що легко прійде... Що лоза, то козакъ; що байракъ, то сотня козаковъ. Запорозька приказка). Що не потребне... Böse Musike verdirbt gute Sitte. Що отъ се... Що очи наглянуть, то й руки достануть. (Злодій). Що придбаешъ... Що пьяна (понедѣлкова) жонка, що бѣшена кошка, що чоловѣкъ зъ Баришполя — все одно. Що робити... Що руками зроблено, те ж руками й зопсувати можно. Manu facta — manu destrui. (Богд. Хмельницк.). Що сѣре... Credo, quia absurdum. [Augustin] (sic). Що тамъ чувати... Що той чинъ, якъ борщъ не съ чимъ. Що у тверезого... Nemo sobrius saltat, vel: Quod in corde sorbii, id in ore ebrii (Cato). Що́ черезъ пень... Що чоловѣкъ собѣ обѣцуе, тое Богъ ницуе (Величко). До стор. 226. Ѣжте борщъ... Ѣжте, будьте ласкавы; бо послѣ треба жъ свинямъ отдати. Essen Sie nur zu; die Sau' kriegen sie doch. Ѣхала Хима... Ѣхать, ѣхать — въ срацѣ вѣхоть. Яке коренья... Яке посадили, таке й спечеться. До стор. 227. Якій дѣдько съ Химка... Якій же бъ вонъ бувъ панъ, коли бъ у его гроши були; або: Що то за панъ, що повна кишеня грошей! Якій панъ, такій ёго й крамъ — Tel maître, tel valet. Якого пива... Якъ Богъ дасть, то й у вокно подасть (вкине). Якъ Божа воля... додано після... вынырнишъ: (вырнишъ). Якъ буде доля... Якъ будешъ паномъ, то все будешъ мати даромъ. См. Трудно стати. Якъ бы ты ходивъ... Якъ бы умерти не безъ ума. (Сковорода), До стор. 228. Якъ бѣльмо... Якъ водою змыто; нема й нема! Якъ вы до насъ, такъ мы до васъ, So mir, so dir. (Какъ аукнется, такъ и откликнется). Якъ въ житѣ куколь... переправлено: куколь [1]). Якъ добра година... Якъ доволенъ, то я й воленъ. Якъ до стѣны. Сирѣчъ, що до ёго не говори, а вонъ мовчить. Якъ жито... Якъ жить укупѣ, то не болить у пупѣ. См. Гуртъ. Якъ журавель на купинѣ стоить здалека, та дивиться. (Сѣрко). Якъ Келебердянская... виправлено: „Келебердянська". Додано: *Прим.* Селеніе Келеберда лежитъ близь Днѣпра въ Кобыляцкомъ уѣздѣ Полтавской губ. Оно было въ 1696 г. Татарскою Ордою вмѣстѣ съ Китай городомъ и Кишенькою выжжено. (Величко.

---

[1]) *О* в цьому слові поставлено з ^.

III. 368). Въ Русск.: Съ Коломенскую версту вытягнуло. Якъ могъ... Якъ мокре горить. Сирѣчъ такъ вонъ робить, пораеться нехотя. Якъ Муринъ... Якъ муха на меду (Велич.). Якъ мысль... Якъ мышъ въ ступѣ я тебе задавлю. До стор. 229. Якъ напився... Якъ на пню ставъ (упинается). Якъ не даси... Якъ не доѣси, то й Бога продаси. Якъ не живи, а лихо не мине. Якъ не живешь, а все труны... Це прислів'я перенесене нижче, після прислів'я: Якъ не чуе, то й не вадить. Якъ не коваль... Якъ не пити горѣлки доволи, то лучче воду пити [Бопланъ]. Якъ не чуе... Якъ одна бѣда йде, то й другу за собою веде. Якъ огню стережеться... Якъ опареный. Wie ein begossener Hund. Якъ оса... Якъ ось заробилъ, такъ и отбувай. (Велич.). Якъ поѣдешь... до кінця цього абзацу додано: Поѣдь. Якъ правда... Якъ припече, то втече. Якъ рыбу... Якъ сама не своя. До стор. 230. Якъ умѣе... Якъ упустила порося. Якъ хороший... Якъ хто гукае, такъ и одгу'куеться. (Какъ аукнется, такъ и откликнется). Якъ чортъ... Якъ що болить, то й сорочка вадить. Я о цибулѣ... Я съ тебе зроблю вышкварки.

Далі йдуть загадки. Тут маємо такі додатки: С. 233, до с. 38: въ Русск. Мать толста, дочь красна, а сынъ храберъ, подъ небеса пошелъ. [Печь, огонь, дымъ]. С. 234, до с. 46: въ Русск. Матушкину покромушку не скатаешь, сестрицыну коробочку не поднимешь, братцова коня не удержишь. [Дорога, гора, вѣтеръ]. До с. 53: въ Русск. Тычу, потычу, ночью не вижу. Дай мнѣ невѣстка въ день потыкать. [Замокъ]. С. 236, до с. 101: въ Русск. Сивый жеребецъ въ подворотню смотритъ. [Мѣсяцъ]. С. 237, по № 104: Жовтеньке, маленьке, хочъ якого пана съ коня зсадить. До с. 108: въ Русск. У дѣвушки, у сиротки загорѣлося въ серёдкѣ, у добраго молодца потекло съ конца. [Самоваръ]. До с. 112: въ Русск. Росло повыросло, изъ портокъ повылѣзло, съ кончика залупилося, краснымъ дѣвушкамъ полюбилося. [Орѣхъ]. С. 239, до с. 142: въ Русск. Въ ро́змахну хахлушу суну голыша. [Варишка, Рукавица]. С. 242, до с. 189: въ Русск. Красненькая мандушка — а бѣленькій кляпокъ. [Малина со стержнемъ]. Нижчі додатки не застосовані до певних №№: 1) Съ вечера старъ — подрачивать сталъ; съ полуночи старъ — потыкивать сталъ; къ бѣлу свѣту старъ — вытаскивать сталъ. [Вечеромъ хлѣбъ растворяютъ, и мѣсятъ, а утромъ пекутъ и вытаскиваютъ]. 2). Дѣдушка взбѣсился, на бабушку взвалился; не в ту дыру попалъ, въ подполье упалъ. [Помело́]. „Въ Ключѣ до загадокъ" до № 104 додано: Нужда. Въ „примѣчаніи" на с. 244 переправлена друкарська помилка в 3-му рядкові знизу „Малорусскія" (було „Малороссія").

З инших додатків ми тут спинимося ще на одній цікавій деталі. На с. 640-й натрапляємо на нотатки „Кому подарены книги Бандуриста?" Наводимо ці нотатки цілком, бо вони подають цікаві дані до історії поширювання збірки Закревського. По наведеному заголовку маємо такий дальший реєстр:

„*1861 г.* 1) Ос. Мак. Бодянскому 8 экземп. 2) Надеж(дѣ) Федор. Филимоновой 1 эк. 3) Пав. Анд. Павлову 1 экз. 4) Еман. Ант. Ререну 1 экз. 5) Вас. Мих. Белозерскому (sic) 1 экз. 6) Пантел. Алексан. Кулишу 1 экз. 7) Ѳед. Ѳ. Бенковичу 3 экз. 8) Ковалевскому 1 экз. 9) Иван. Матв. Оріентову 1 эк. 10) Московск. Унив. 1 экз. 11) Кіевскому Ун. 1 экз. 12) Дерптск. Ун. 1 экз. 13) Влад. Мих. Каченовскому 1 эк. 14) Ѳед. Ив. Буслаеву 1 эк. 15) Мих. Алексан. Максимовичу 1 эк. *1862 г.* 16) Ал. А. Котляревскому 4 экз. 17) Ник. Ив. Костомарову 1 эк. 18) Алексѣю Мих. Кубареву 1 эк. 19) Мих. Пет. Погодину. 20) Ив. Григор. Соловьеву 10 экз. *1863 г.* 21) Общ. Истор. и Древн. 601 экз. 22) Дмит. Серг. Левшину 1 экз. 23) Иван(у) Дм. Прожигалову 2 э. 24) *1864 г.* 24) Ник. Дм. Иванишеву 1 э. 25) Пет. Гавр. Лебединцеву [1]) 1 э.

---

[1]) Див. Кіевск. Старина, 1902, VII—VIII, І. Г. „Письма Н. В. Закревскаго къ прот. П. Г. Лебединцеву (сс. 77—94).

26) Өеоф. Гав. Лебединцеву 1 э. 27) Палаг. Иван. Шепелёвой 1 э. 28) Ив. Леонт. Марковскому 1 э. 29) Макс. Мих. Кавчинскому 1 э. 30) Никит. Дашкевичу 1 эк. 31) Алекс. Кир. Громаковскому 1 э. 32) Семен. Крыжановскому 1 э. 33) Даніилу Смолодовичу 1 э. 34) Ив. Ив. Литову 5 экз. 35) Конст. Ив. Скворцову. *1866 г.* 36) Проф. Григоровичу 1 эк. *1867 г.* 37 Изм. Ив. Срезневскому 1 эк."

З поданого реєстра видно, що Закревський поширив свою книгу поміж всіх тих, хто брав участь у культурному українському житті (Бодянський, Білозерський, Куліш, Максимович, Костомаров, Лебединцеви), серед знайомих та по університетах (Москва, Київ, Дорпат). Звертає увагу на себе кількість книжок, подарованих „Обществу Исторіи и Древностей" у Москві, що членом його був і Закревський. Ми не знаємо причин, які той дар обумовили; можливо, що це було наслідком якогось порозуміння в грошових взаєминах, бо книжка друкувалася в університетській друкарні; при університеті, як відомо, було й зазначене „Общество". Не маємо також даних, щоб судити — оскільки ходова була книжка Закревського серед споживачів.

Поки-що утримаємось подавати коментарі до наведених додатків, сподіваючися на публікацію наслідків нашої аналізи тексту „Старосвѣтскаго Бандуристы", аналізи, що має висвітлити й поданий тут матеріял. Хронологічно додатки ці треба застосувати до часу протягом 1861—1867 р., як це видно з дати останнього запису подарованих книжок.

МИКОЛА ЛЕВЧЕНКО.

ЗБІРКА ПОДІЛЬСЬКИХ КАЗОК 1850-1860-х РР. ВОЛОСНОГО ПИСАРЯ ДИМІНСЬКОГО.

На сторінках академічних видань не раз уже згадувалося про тую величезну колекцію подільських казок, які працьовито призбирав у 1850-1860-х роках волосний писар Димінський, і яка тепер переховується у Видавництві Академії Наук. Діялектична аналіза особливостей його мови (іду за авторитетом О. Б. Курилової) вказують нам на Проскурівщину (мабуть чи не звідти був Димінський родом); але що робив Димінський свої записи (і то напевне велику їх частину) в сусідньому повіті Ушицькому, це теж річ безперечна. Про Ушицький повіт свідчить і давній (1896 року) напис А. Е. Кримського на збірці казок, зроблений за словами П. Гн. Житецького[1]). У Чубинського в „Трудахъ Этнографическо-Статистической Экспедиціи въ Юго-Западный Край“, т. I, вип. 2-ий (Спб. 1877), в передмові на ст. I ми читаємо про вміщені в тім випуску українські прислів'я: „По Ушицкому уѣзду Подольской губ. большая часть пословицъ сообщена намъ г. Дыминскимъ“. Чубинський згадує Димінського, — не зазначаючи вже Ушицького повіту, а так, — ще й у передмові до 1-го випуску того самого I-го тома (Спб. 1872), ст. XV: „Подольскій Статистическій комитетъ предоставилъ въ распоряженіе экспедиціи сборникъ Дыминскаго, заключающій въ себѣ до 2000 пѣсенъ, считая въ томъ числѣ и варіанты“. А далі, на ст. XVI: „Г. Дыминскій сообщилъ сборникъ повѣрій, загадокъ и вообще этнографическихъ матеріаловъ“.

З тих Чубинського звісток, що ми понаводили, видно, що Димінський, перед тим, як увійти в зносини з київським „Юго-Западнымъ Отдѣломъ“, уже був відома в етнографії особа і (живовидячки в 1860-х рр.) мав уже зносини з Подільським Статистичним Комітетом.

Що-до збірки його казок, яка переховується в нашій Академії Наук, то по суті це навіть не одна збірка, а дві, з двома окремими пагінаціями, і, таким чином, записи Димінського формують собою два товстелезні фоліянти, писані на грубому папері формату великого folio. До

---

[1]) Рукою А. Е. Кримського, швиденьким, укороченим способом, написано: „П[авло] Гн[атович] каже, що Дим[інський] писарював — він не пам'ятає добре — чи на Ямпільщині, чи в Уш[ицькому] п[овіті]. чи де. Про це повинні бути запис[ані] точні звістки в прот[околах] Юго-З[ападнаго] Отд[ѣла]“.

першого фоліянту сам Димінський склав покажчика, і оце я його тут публікую, звичайно заховуючи всі діялектичні особливості рідної Димінського говірки. Зазначити треба, що перші 107 аркушів цього фоліянтного тому дісталися П. Чубинському, і з них дещо (дуже не багато) Чубинський опублікував у II т. „Трудовъ Этнографическо-Статистической Экспедиціи въ Юго-Запад. Край“ СПБ. 1872.

Рука Димінського дуже нерозбірна. Коло тих слів, які я читаю лиш здогадно, ставлю я знак запиту.

---

[1]) Цей Димінського запис видрукувано у Чубинського під заголовком „Пророк“ у т. II, ст. 646—647.

104. Сказка, що чоловік мав три сини, і всі три були майстрі: єден робив плуги, другий скрипки, а третий діти . . . . л. 147
105. Була панна заклята в воді 7 літ. Вилізла на беріг, і єї циганки втопили знов у воді . . . . л. 149
106. Песни малороссійскаго языка . . . . л. 152
107. Був ксьондз, вимурував косцьол, і до него їдного разу приходив святий отец Ніколай . . . . л. 156
108. Сказка, що дівка зарізала 11 розбійників . . . . л. 157
109. Сказка, що парубок любив дівку — і потому перистав, і вона єго хотіла зчарувати . . . . л. 158
110. Сказка, що пішов брат із систрою в світ, і він напився з баранячого сліда і пирикинувся золотим баранчик[ом] . . . . л. 158
111. Сказка, що бідний чоловік продав чортови двоє дітий за шапку гроший л. 159
112. Сказка, що бідний чоловік мав 12 синів і поїхав в світ шукати їм жінок л. 160
113. Сказка, що пасічник пасічникови затримав пчоли в себи . . . . л. 161
114. Сказка, що чорт навчив людей табаку нюхати, а ангел люльку курити л. 161
115. Сказка, що піп любив тримати наймита, а ни любив їсти давати . . . л. 161
116. Сказка, що баба мала дочку і ни хтіла єї ні за кого віддати, іно за самого Бога . . . . л. 162
117. Пѣсни малороссійскаго языка [1]) . . . . л. 162
118. Сказка, що чоловік виорав гроші [з] збанятком . . . . л. 164
119. Сказка, що був дурний дід і баба і дівка, а парубок розумний. Пішла дівка по воду, п...нула, і плакала, що ся ни віддасть . . . . л. 164
120. Сказка, що [жили] дід і баба, і ни мали дітий. І разу їдного баба замітала хату, знайшла горох, ззіла і мала хлопця Покоти-горошка . . . . л. 165
121. Сказка, що дід і баба вилізли на граба . . . . л. 167
122. Пѣсни малороссійскаго языка . . . . л. 167
123. Сказка, що давно такий хліб був, що на колоску від землі до самого верху було зерно . . . . л. 169
124. Сказка, що хлопиц ни міг тилят загнати, і просив вовка, і каже: „Як я ся буду жинити, то тогди мене ззісь“ . . . . л. 169
125. Сказка, що чоловік записав хлопця за гроші чортови . . . . л. 169
126. Сказка, що ангел хотів бути на небі старшим від Бога, і Бог єго зіслав на сей світ гріхів спокутовати, і дав єму римисло — коваль . . . . л. 170
127. Сказка, що їден чоловік з кумом відібрали у 12 розбійників гроші . . л. 171
128. Сказка, що був дід і баба, і привела баба на старість дитину, і ніхто ни хтів бути за кума . . . . л. 172
129. Сказка, що ангел хотів бути на небі старшим від Бога, і Бог єго струтив на сей світ гріхів спокутовати . . . . л. 174
130. Песни малороссійскаго языка . . . . л. 175
131. Сказка, що піп за чужу жінку бігав будяками голий надоколо хати . л. 175
132. Сказка, де на тамтім світі жінки ідут . . . . л. 176
133. Сказка, що пан Марко справляв обід для Бога, і як Бог прийшов до него, то він вигнав з двора . . . . л. 176
134. Сказка, що купецкий син поїхав в дорогу з товаром, і поcя товар той ростратив, і майором остав . . . . л. 182
134в. Сказка, що у старого діда тримав до христу хлопця Господь Бог і Матір Божа . . . . л. 183
135. Сказка, що чоловік і пан ішли на вандрівку, і мужик в дорозі бив пана за брихню . . . . л. 186

---

[1]) Опублікував акад. А. Кримський у своїй фольклористичній збірці (ст. 25—26); одна з пісень про рекрута - шевченка.

[1]) Надруковано в 5 книжці „Етнографічного Вісника“.

---

[1]) Далі в оригіналі йде для п'ятьох казок помилкова нумерація: №№ 235—239 (зам. 225—229); я її тут виправляю.

[2]) За цим нумером Димінський свою помилку виправив: вже далі ставить №№ 230, 231 і т. д.

[3]) Це казка про Іллю Муромця (надруковано в юбілейному збірнику на честь акад. Д. Багалія).

[1]) Видрукувано у акад. А. Кримського в його фольклористичній збірці, ст. 74.

429. Дватцать песней малороссійскаго языка . . . . л. 421
430. Сказка, що їдна дівка була з гадюками цілу зиму в землі . . . . . . л. 425
431. Сказка, що в їднім силі дужи опир люди дусив, і єго козак забив . . л. 426
432. Сказка, що окоман мав три сини, і вони пішли в світ, і їден ожинився з царівною . . . . л. 427
433. Сказка, що попадя мила ноги за рікою, а циган з другої сторони еї брав л. 429
434. Був король сліпий і мав 3 сини, і тії сини діставали єму видущої води л. 430
435. Сказка о Івану Вітернику, що всьо море забрав в відро . . . . л. 434
436. Дватцать и одна сказка [*М. Л.* треба: пѣсня] малороссійскаго языка . л. 435
437. Сказка, що шутим чоловік віз вовком пчоли . . . . л. 445
438. Сказка, що гуменний тримав спілку з жидом, і пан дав жидови сто батогів л. 446
439. Сказка, що пан втопив свого сина за тоє, що ни говорив . . . . . . л. 447
440. Сказка, що Господь із апостолами ночували в баби-кушарки, і тая баба великого цуду дізнала . . . . л. 447
441. Четыре песни малороссійскаго языка . . . . л. 448
442. Сказка, що король злапав жилізного вовчка . . . . л. 448
443. Сказка, що ксьондз до молодиці ржав . . . . л. 450
444. Сказка: був пан, мав 3 дочки, і наймолотша віддалася за заклятого королевича . . . . л. 451
445. Сказка, що король хотів ся з дочкою жинити . . . . л. 453
446. Сказка, що шинькар вкрав у козака сідло . . . . л. 454
447. Сказка, що пан вступився з дороги шляхтичови . . . . л. 455
448. Сказка, що мазур просив Бога, щоби мав футру . . . . л. 455
449. Другий мазур просив Бога о сто дукатів . . . . л. 455
450. Сказка, що як вмерав дід, то закупав [sic] гроші в лісі під явір, а синови ни дав . . . . л. 456
451. Три пьесни малороссійскаго языка . . . . л. 457
452. Сказка, що москаль хотів опира зарізати . . . . л. 458
453. Сказка, що жид голі дочки повіддавав за рабінів . . . . л. 458
454. Песній пять малороссійскаго языка . . . . л. 462
455. Сказка, що баба віддала дочку за богача з двома мисками . . . . . л. 463
456. Сказка, що трох злодіїв змовлялося, що́ мают вкрасти . . . . л. 464
457. Сказка, що в ангела вкрав чоловік золоте стримино . . . . л. 466
458. Сказка, що дурний чоловік забив сто диких свиний . . . . л. 467
459. Шесть загадокъ малороссійскихъ . . . . л. 467
460. Сказка, що москаль літав так, як орлом, і царом був . . . . л. 468
461. Сказка о пану Пашліовскому і пану Гримоцару . . . . л. 469
462. Шесть загадокъ малороссійскихъ . . . . л. 472
463. Семъ загадокъ малороссійскихъ . . . . л. 472
464. Сказка, що бідний брат заміняв з богатим паску з хліба за дерев'яну л. 472
465. Сказка: яка давно була на людях шкаралупа . . . . л. 473
466. Сказка, яким способом Бог сотворив землю . . . . л. 473
457. Пословица за Гаврилу мужика[1]) . . . . л. 474

---

[1]) Опублікував акад. А. Кримський у своїй фольклористичній збірці ст. 69—72.

РЕЦЕНЗІЇ.

„Ziemia“. Dwutygodnik Krajoznawczy Ilustrowany. Organ Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Rok XI. Warszawa, 5 Grudnia 1926, № 23—24. Zeszyt Jubileuszowy z okazji 20-lecia działalności Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego.

Заснований ще за світової війни часопис „Ziemia“ популяризує краєзнавство серед широких кіл польського громадянства, зацікавлює та втягає в цю справу охочих. В ньому публікується краєзнавчі статті в найширшому розумінні цього слова, не обмежуючися питаннями виключно польського краєзнавства. Окрім того, подається бібліографію (z piśmiennictwa) та хроніку — як загальну (z kraju i ze świata), так і організації, що цей часопис видає — Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Ціна зшитку (349—396 ст.) невеличка — три злоти, і це дає можливість широко розповсюдити журнал, досить цікавий своїм змістом.

Це юбілейне число, подвійне проти звичайного, підбиває підсумки 20-річної краєзнавчої праці в Польщі, що її провадило Товариство. Воно містить такі статті: 1) А. Гурського „Ідеологія краєзнавства“; 2) К. Кульвеця „Про наукову діяльність краєзнавчого Товариства“; 3) Я. Колодзейчика „Краєзнавче Товариство і охорона природи“; 4) К. Раковецького „Спогади та нотатки про бібліотеку“; 5) Ст. Тугута „Справи ‚Ziemi‘“; 6) Вол. Антоневича „Музеєзнавство і музеєгеографія в 11 річниках ‚Ziemi‘“; 7) А. Яновського „Видання Товариства“; 8) М. Вишницького „Цінність і користь краєзнавчих екскурсій“; 9) Я. Колодзейчика „Польське краєзнавче Товариство і молодь“ (як підсумок праці Комісії для популяризації краєзнавства); 10) К. Конарського „Комісія праці позашкільної та фізичного виховання“ (звідомлення про діяльність у столиці Польщі, Варшаві); 11) О. Яновського „Звідомлення за діяльність Товариства“; 12) його-таки „Про затвердження статуту“; 13) Проф. Ст. Павловського „Краєзнавство і географія“.

Отже це число охоплює найголовніші питання, що стосуються діяльности Товариства. А. Гурський в статті „Ідеологія краєзнавства“, за підвалину своїх думок про користь краєзнавчого виучування, бере оракулів вислів: „пізнай самого себе“ та Леонардо да Вінчі: „тим глибше кохання, чим глибше знання“. Цікавими прикладами ілюструє він свої думки і порівнює перспективи краєзнавчої праці в Польщі за трицятих рр. XIX в. та тепер, коли праця Товариства йде велетенськими кроками вперед. Стислий, але вичерпливий в основних рисах огляд наукової праці Товариства К. Кульвеця пасує до інформації про діяльність Т-ва в справі охорони природи (Я. Колодзейчик). Дальші статті присвячені окремим моментам розвитку інституції, як от справі заснування бібліотеки (стаття К. Раковецького), та видавання свого власного органу, себ-то „Ziemi“. Автор (Тугут), що пише про історію „Ziemi“, зазначає при тому: „Ми на край наш хочемо дивитись, як живі люди на живий організм“. Подавши коротенькі огляди музеєзнавства і музеїв на підставі річних звідомлень, що їх було видрукувано в „Ziemi“ протягом усього часу її існування (В. Антоневич) та огляд видань Т-ва (література перекладна, Pamiętnik Fizjograficzny 4 т., Metodyka wycieczek krajoznawczych — А. Яновський), редакція дала місце для докладної статті за краєзнавчі екскурсії (сс. 373—378) та їхнє значіння, закликаючи переводити їх як-найширше.

Питанню про ролю краєзнавства у виховальній справі присвячено дві статті, що може свідчити за підвищений інтерес до краєзнавчої праці в громадських колах. Для популяризації краєзнавства є спеціяльна комісія та комітет громадян м. Варшави, що виділив ще одну комісію для позашкільної праці та організації фізичного виховання.

Із загального звідомлення довідуємося, що засноване р. 1905 Товариство виникло з невеликого гуртка молодих природників, які працювали в природничій секції Варшавського Садівничого Товариства. На перших-же роках існування (1905—1908) Товариство вже змогло перевести кілька екскурсій, а протягом р. 1907—1913 заклало 30 філій та 30 музеїв на провінції, р. 1913 воно об'єднує 5.722 членів і 5.261 учасників екскурсій; на доповідях та публічних засіданнях брало участь до 10.822 слухачів. Вже за часи війни (1915) організується комісія позашкільної освіти. Тепер на чолі Товариства стоїть Головна Рада, вибрана на загальному з'їзді делегатів філій. Рада збирається що-місяця і керує не тільки справою загалу, але й окремих філій, яких нараховує Т-во до 36.

Стаття професора познанського університету Ст. Павловського трактує про взаємини краєзнавства й географії. Термін „Краєзнавство" він наближає до терміну „Heimatskunde". Краєзнавство можна розуміти як методу, як популярно-науковий рух, або-ж, як галузь географії. Категорично заперечуючи положення про краєзнавство, як ancilla всіх наук, Павловський схиляється до думки, що краєзнавство є й повинно бути рухом, скерованим на пізнання власної країни; як рух науковий, воно є галузь загальної географії, зокрема — географії батьківщини. Спираючись на географічні науки, краєзнавство повинно сприяти розвиткові географічних студій. Подаючи далі проєкт організації цього руху, проф. Павловський радить Т-ву об'єднатися з Географічним Товариством у одне Narodowe T-wo Krajoznawczo-geograficzne.

„Ziemia" — не єдиний орган Т-ва. Окрім нього, є ще видання „Orli Lot", що видається в Кракові.

В'ячеслав Камінський.

Этнография. *Под редакцией В. Д. Виленского-Сибирякова, проф. Д. А. Золотарева, акад. С. Ф. Ольденбурга, проф. Б. М. Соколова и проф. Л. Я. Штернберга. Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург. Отв. секр. проф. Б. М. Соколов. 1926, № 1—2.* Москва — Ленинград. Главное управление научными учреждениями (Главнаука). Государственное издательство (Госиздат). Ст. 376. Ц. 4 рубля.

Наприкінці 1926 року вийшов нарешті новий журнал „Этнография", що на його вже давно чекали не тільки в Р.С.Ф.Р.Р., але й далеко за межами її. Редакційний комітет цього журналу складається з видатних московських і ленінградських представників етнографії. За головного відповідального редактора журнала — акад. С. Ф. Ольденбург, а за відповідального секретаря — проф. Б. М. Соколов (Директор Центрального Музею Народознавства в Москві).

В стислій передмові виразно зазначуючи „З а д а ч и ж у р н а л а „Э т н о г р а ф и я" (ст. 5—6), С. Ф. Ольденбург каже, що за останні роки інтерес до етнографії з етнологією надзвичайно поширився і примушував „все настоятельнее думать о самостоятельном органе по этнографии и этнологии: слишком уже, иначе, распылялось по самым разнообразным изданиям большое богатство нашей литературы" з цих предметів... „Направление и содержание нового журнала предопределяла сама жизнь. Прежде всего, необходимо дать известные сводки того, что сделано у нас и за границей за эти годы, когда сведения о работах были чрезвычайно скудны; в этом мы следуем и другим научным дисциплинам; без подобных сводок трудно было бы удовлетворить наших этнографов, особенно тех, кому не доступны центральные библиотеки". До звичайної інформації такого роду, за допомогою окремих статтів, відповідних оглядів, заміток у „хроніці" та почасти серед рецензій, передмова додає „и некоторое новшество, тоже вызванное жизнью": „в настоящее

время удается печатать только малую часть тех работ, которые исполнены, и тех материалов, которые собраны; редакция поэтому обратилась с письмами и призывами к большому числу наших специалистов с просьбой сообщить ей об их работе. Многие откликнулись, и явилась возможность создать отдел Personalia с богатыми сведениями о работе, которая велась и ведется".

„Новый быт", читаємо далі у шановного редактора: „те громадные перемены, которые внесла революция в жизнь, естественно, найдут себе изучение и отражение на наших страницах, где будет обращено внимание и на переходные формы и на пережитки старого. Старый быт исчезает во многом весьма быстро, и мы обязаны спасти для полной картины исторического развития то, чего скоро совсем не будет. На вопросы методологические, на теорию мы постараемся обратить особенное внимание, так как их значение очень велико для правильной постановки работы, которая, благодаря успехам краеведения, скоро пойдет быстрым темпом и будет требовать теорий и методов. Сырым материалам не удастся, вероятно, уделить особенно много места, как ни важны эти материалы, потому что мы, на первых, по крайней мере, порах, не будем обладать достаточным количеством страниц, чтобы выполнить всю нашу разнообразную программу".

Як бачимо, найвидатніший московсько-ленінградський журнал етнографічний виходить більше-менше з тих саме принципів, що їх додержуємося й ми. Та не зàвсіди й не у всіх тільки так буває. „Этнографические исследования", закінчує свою статтю акад. С. Ф. Ольденбург: „ведутся у нас многими, с каждым годом растет их число, но согласованности в них мало, слишком много в них случайного, зависящего от индивидуальных интересов отдельных исследователей и отдельных учреждений. Хотелось бы, чтобы новый журнал помог объединить эти работы, осведомляя о сделанном и о том, что подготовляется и намечается".

„Задачи" отже — дуже важливі, цілком сучасні. Як-же здійснює їх перша книжка цього журналу?

Вже спочатку приємне враження справляє те, що зараз-же за вступною статтею С. Ф. Ольденбурга в „Этнографии" Л. Я. Штернберг подає яскраву характеристику „Д. Н. Анучина, как этнографа" (ст. 7—13), відомого „старого научного вождя и учителя" на Москві (помер 1923-го року). Тут почасти згадано ще за В. Ф. Міллера та М. М. Ковалевського, і першого з цих двох іще більше викликають у пам'яті замітка в хроніці про „Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии" та рецензія Б. Соколова на III-й т. Міллерових „Очерков р. нар. словесности". От тільки доводиться пожалкувати, що такі спогади торкнулися не всіх етнографів минулого, які варті уваги!

Особливо важливу частину являють собою с т а т т і: Л. Я. Штернберга — „Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы" за межами Союзу (15—43 ст.); Д. А. Золотарьова — „Вопросы изучения быта деревни СССР" (45—53 ст.); В. Д. Віленського-Сібірякова — „Задачи изучения малых народностей Севера" (55—60 ст.). Путяща, змістовна стаття Штернберга не викликає ніяких зауважень; з приводу останніх двох хочеться зазначити дещо. По-перше, етнографи взагалі звертали раз-у-раз особливу увагу на с е л я н с ь к и й побут, але принаймні тепер бажано-б поширити це й на місто, а тому, може, в дальшому журнал подасть іще відповідну статтю. По-друге, не менш бажано торкнутися місця етнографії в краєзнавстві. Російська краєзнавча література надзвичайно багата, є навіть спеціяльний окремий часопис „Краеведение", тільки, на жаль, далеко не всі ще, як слід, знають цю літературу, розбираються в ній, уміють з неї вибрати найпотрібніше, найдоцільніше, найкраще; до всього-ж декотрі питання що-до етнографії в краєзнавстві взагалі не зовсім розроблено. Тому провідні думки про зазначену справу були-б тут дуже й дуже до речи!

Цінні зразки наукових студій у відділі статтів являють собою праці Е. М. Шиллінга — „В Гудаутской Абхазии" (61—82 ст.), Н. П. Грінкової — „Одежда т у д о в л я н Ржевского уезда" (83—96 ст.) і надто Б. М. Соколова, що в „Былинах старинной записи" (97—123 ст.) продовжує видатну традицію Л. Н. Майкова, Н. С. Тіхонравова та почасти В. Ф. Міллера.

Перший з дальших „обзоров“ (ст. 125—241) присвячено „XXI конгрессу американистов“ В. Г. Богораза-Тана (125—131 ст.), де ми знаходимо т. м. окреме доповнення до статті Л. Е. Штернберга: „Современная этнология“. Всі инші „обзоры“ присвячено вже самому лиш СРСР; див. Д. К. Зеленіна „Обзор работ по этнографии восточных славян за 1917—1925 гг.“ (ст. 133—152), Ю. М. Соколова „Обзор работ по фольклору за революционный период“ (в тексті — „Работа по русскому фольклору“...) (ст. 153—178), Б. С. Жукова „Работы по палеоэтнологии в СССР за 1918—1925 годы“ (ст. 179—192), В. В. Пасхалова „Деятельность московских музыкантов-этнографов за последние 8 лет“ (ст. 193—199), А. М. Лободи „Судьбы этнографии на Украине 1917—1925 гг.“ (ст. 201—210), К. Квітки „Музыкальная этнография на Украине в послереволюционные годы“ (211—221 ст.), К. В. Веселовської „Обзор этнологической работы в Белоруссии за 1919—1925 гг.“ (223—228 ст.), А. П. Міллі „Этнографическая работа среди чуваш в годы революции“ (229—233 ст.), А. П. Герд „Этнография у вотяков после революции“ (235—241 ст.), А. С. Сідорова „Из работы по этнографическому изучению коми (Зырянского края)“ (243—245 ст.), М. К. Азадовського „Этнография в краевых библиографических указателях 1918—1925 гг.“ (247—257 ст.).

Між иншим, сами вже заголовки поодиноких „обзоров“, де по суті однакова робота зветься то етнографічною, то етнологічною, свідчать, яка потрібна тут методологічна стаття, що з'ясувала-б основні, вихідні межі й назви наших досліджень. Далі, „обзору“ Б. С. Жукова необережно надано звичайний археологічний ухил коштом справжньої палеоетнології. Певна річ, звязок між спорідненими дисциплінами не можна не визнавати за важливий. Не без підстав і те, що „изучение доисторических культур, окрепшее в значительной степени на фундаменте дилетанства, от которого оно, к сожалению, не вполне освободилось еще и теперь, продолжает еще оставаться у нас в значительной степени втиснутым в формальные рамки искусствоведческой, достаточно ортодоксальной археологической концепции“ (ст. 179). Тільки, як-раз виходячи з цього, треба-б було не наводити звичайної більш-менш археологічної літератури останніх років, а докладніше зазначити, в чому саме полягають палеоетнологічні наукові завдання й методи, чим детально вони відрізняються від давніх завдань, метод археологічних.

Бажано-б, нарешті, в дальших книжках „Этнографии“ поширити „обзоры“ й на всі не охоплені ще частини людности в нашому Союзі. Ці „обзоры“ добре підкреслюють зроблене й значною мірою намічають шляхи для майбутнього.

Опісля йдуть дві маленькі „заметки“ — Ф. А. Фіельструпа, „Кара-Космос (чорний кумис) Рубрука“ (259—261 ст.), та А. Губайдулліна, „Объяснение одной казанско-татарской поговорки“ (ст. 261). За ними ст. 262—313 забирає „хроніка“; вона мала на меті очевидячки лиш 1925 рік і повинна була складатися попросту з останніх для того часу річних звідомленнів, але деякі установи захоплювали трохи чи не ввесь радянський період і робили, отже, з усієї хроніки якийсь окремий більш-менш здеталізований додаток до попередніх „обзоров“ цієї-ж-таки книжки. Огляди установ РСФРР краще справляють враження, але з київських, приміром, установ відомості подано тут тільки про відділ етнології академічного кабінету ім. Хв. Вовка; немає навіть антропологічного відділу цього кабінету, не кажучи вже за низку установ, зазначених у мене (Судьбы этнографии на Украине 1917—1925 гг.). А що коли-б усі подали такі самі докладні окремі відомості, як етнологічний київський відділ? Чи вистарчило-б для них місця? А як-би відомості ці скорочувано, то чи потрібні були-б вони в цій книзі, коли тут-таки вже є відповідні загальні „обзоры“? Розпочинаючи хроніку, редакція виходила, здається, з інтересів, що висловив проф. Б. М. Соколов у № 11 січня 1927 р. Известий: „вполне естественно желать, чтобы издающийся в центре Союза журнал „Этнография“ вместо почти что ежегодника превратился в этнографический ежемесячник“. Тоді-б, звичайно, все вийшло дуже добре: в одній книзі йшли-б річні загальні звідомлення, в инших додавалися-б і цікаві відомості окремих установ.

Далі хроніка послідовно переходить у Personalia, або дані в абетковому порядкові за працю окремих осіб (радянського часу). Це підвищує плановість часопису: од загальнішого, од цілих загальних оглядів (пор. „обзоры“ на ст. 133—247), через

дрібніші гуртки (див. „хронику“ ст. 262—313), аж до поодиноких, иноді попросту випадкових робітників-етнографів (див. ст. 314—350).

Закінчено „Этнографию“ рецензіями (350—376). Розміщено їх не зовсім рівномірно: окремі рецензії забирають од однієї сторінки до сімох, і наприклад тільки 2 сторінки присвячено „новому (німецькому) журналу по доисторическому и этнографическому искусству“, „форматом в лист, внушительного объема (286 с.), с обширным иллюстративным материалом (83 таблицы одноцветных на отдельных листах и множество рисунков в тексте), издан превосходно“ (ст. 353), тимчасом, як той, що на 7 ст. розглядається, „3-й том Очерков В. Ф. Миллера... включает статьи В. Ф. Миллера, печатавшиеся в различных журналах в период с 1910—1913 гг., посвященные былинам и историческим песням“ (ст. 370). Звичайно, таку нерівномірність пояснити можна ролею В. Ф. Міллера в Москві. З випадковістю самого добору рецензій погодитися важче: адже в Москві й Ленінграді — чимало дуже видатних етнографів Союзу, звязок з закордоном чудовий, отже випадало-б усе це як-найдоцільніше, найширше використати, щоб рецензії ці — то був систематизований, послідовно впорядкований додаток до того, що зазначалося в статтях Л. Я. Штернберга, Д. А. Золотарьова, В. Д. Виленського-Сибирякова та в різних „обзорах“ часопису.

Це тим більш бажано, що зокрема рецензії сами собою, нарізно взяті, справляють добре враження: видко, що їх писали справжні, досвідчені спеціялісти, і напевно, коли-б тільки вистарчило місця і коли-б чергове число „Этнографии“ не розрослося вже надміру, відділ рецензій був-би повніший.

Зазначене з приводу рецензій можна почасти поширити й на опубліковану книжку в цілому: у часопису є, як видко, чимало співробітників, в тому й найвидатніших; статті й матеріяли в № 1—2 часопису цікаві й варті серйозної уваги. Але трапляється й таке, наприклад: деякі „обзоры“ охоплюють чи більш-менш зачіпають навіть 1926 рік, деякі кінчаються роком 1925-м. Сталося це, мабуть, теж через те, що № 1—2 друкувався мало не рік.

Знов-же, як можна, виходячи з „громадного роста интереса к этнологии“ (ст. 5), накреслюючи для часопису завдання всесоюзного обсягу й значіння, обмежувати тираж цього часопису 800 примірників?! Тут, безперечно, вийшло якесь непорозуміння, і залишається тільки побажати, щоб як-найшвидше пощастило його ліквідувати, та щоб швидше, краще для всіх здійснилися думки шановних його редакторів!

Акад. А. Лобода.

Музыкальная этнография. Сборник статей под редакцией Н. Ф. Финдейзена. Издание Комиссии по изучению нар. муз. при Этнограф. отд. Р. Г. О. Ленинград 1926, 51 стор.

Книжка розрахована на широкі читацькі кола і містить у собі матеріял переважно оглядово-інформаційного характеру в формі стислих заміток.

З вступної статті Н. Фіндейзена з'ясовуються завдання Комісії, а саме: 1) „зібрати й зафіксувати, вивчити й зберегти в пам'яті народню музику та пісенний побут народів і племін Росії, а також суміжних з нею країн“, 2) „підготувати робітників для збирання муз.-етнограф. матеріялу шляхом лекцій, доповідів та спеціяльного інструктивного курсу“, нарешті 3) встановити звязок між наукою та народнім пісенним побутом, „а заразом зберегти для науки й нащадків рідну старовину“. Уміщене далі звідомлення Комісії свідчить про те, що Комісія в своїй діяльності за 1925—1926 р. виправдала поставлені перед собою завдання. Її робота виявилася в кількох доповідях та рефератах з приводу загальних питань музичної етнографії й з приводу явищ музичного побуту, головним чином, східніх народів; у низці етнографічних концертів, де переважала також музика народів Сходу; у лекціях інструктивного курсу.

І вступна стаття і звідомлення виявляють, що роботу Комісії скеровано не стільки в бік систематизації, студіювання музично-етнографічних матеріялів, скільки в бік їх

охоплення, нагромадження, популяризації. Це й зрозуміло, коли розглядати Комісію в плані „Географического Общества“, при якому вона існує. Не можна заперечити правдивість лінії такої роботи, коли зважити, що досі зібрані матеріяли далеко неповні, особливо-ж, коли узглянднити ще й недосконалість багатьох з попередніх записів. Справедливо також Комісія віддає велику увагу музиці східніх народів, музиці національних меншостей, що мають у собі стільки недосліджених скарбів. Час нам, проте, подбати не тільки за кількість, а й за якість нових записів. З цього погляду шкода, що в доданій наприкінці книжки програмі для збирання музично-етнографічних матеріялів, де більшу увагу приділено зовнішнім, правда, дуже цінним сторонам музичного побуту, надто мало говориться про техніку запису самих мелодій, щоб він був придатний для наукових цілей. Так само не можна уважати за взірцеві що-до якости уміщені в книжці записи мелодій Бімбоеса та Каруновської.

А. Бімбоес у статті „25 киргизских песен“, підкресливши імпровізаційні здібності кіргізів та назвавши імена співців, що були за об'єкт його записів, зазначає, що записи проваджено за допомогою кіргізького інструменту домбри або роялю й перевірювано мелодії протягом $2^1/_2$ років, щоб „выяснить и укрепить в них коренные мотивы, выделив в напевах мелодические украшения (фигурации), исполняемые самими Киргизскими певцами не всегда одинаково, часто по произволу и капризу певца“. Було-б добре, коли-б окрім тих „коренных мотивов“ записувач подав у нотному додаткові ці саме варіяції, приписані „произволу и капризу певца“, тоді-б записи його були багато цінніші для студіювання кіргізької мелодики. Друга вада в тім, що Бімбоес „предпочел инструментальную группировку напева, как более удобную для уяснения его ритмической основы“ і не подав тексту, виправдовуючи це браком місця (проте підтекстування слів принаймні першої строфи під поданими нотами не зайняло-б зайвого місця), не визначено навіть ліг, щоб по них можна було міркувати, як саме підтекстовуються слова пісні до її мелодії. Все це не тільки не „уясняет ритмической основы“, але й значно утруднює студіювання ритмічної сторони поданих пісень, що є наслідком взаємодіяння словесного й мелодичного ритму. Слід ще зауважити про часті фермати, що ми їх бачимо в Бімбоесових записах: замість них варто-б по змозі зазначати точну продовженість відповідних нот, а ні, то хоч пояснити словами, яке удовження вони визначають, чи велике чи мале (при несталості цього удовження зазначити його мінімум і максимум).

Л. Каруновська („Несколько песен Костромской губернии“) після попередження, що її записи „носят случайный, отрывочный характер“ і що „записана лишь главная мелодия с одного голоса круговых и проголосных песен“, подає досить детальний опис святкового ігрища, до якого здебільшого пристосовані подані далі тексти та мелодії пісень. Не всі тексти надруковано цілком „вследствие их грубой нецензурности“. Що-до останніх слів треба зауважити, що в виданнях наукового характеру пропуски тексту небажані, навіть коли він „нецензурний“. До записів мелодій (їх 12) після зауваження самої записувачки, не можна ставити тонших вимог, але висловимо тут побажання, щоб надалі при кожній мелодії зазначалося її темп. Незрозумілі видаються тактові перетинки в №№ 1, 6 і 7; у № 9, мабуть, проминено бемоль при si.

У статті „Еврейские цимбалы и цимбалисты Лепянские“ Н. Фіндейзен показує місце жидівських цимбалів серед споріднених інструментів инших народів, роблячи побіжний екскурс в історію цього роду інструментів, а далі наводить побутові відомості про жидівське весілля і про ролю цимбалів у жидівських весільних музиках. Характеризуючи цимбальний ансамбль родини Лепянських, як культурних представників гри на жидівських цимбалах, Н. Фіндейзен додає в кінці 4 весільні мелодії з їх репертуару.

Цікава з погляду знайомства з формами, в яких здійснюється відродження народніх старинних інструментів у сучасному музичному побуті біографічна замітка про гусляра Н. Н. Голосова. Зазначимо ще замітку Н. Привалова, що містить мало не повний перелік праць К. В. Квітки за 1917—1925 рр. і зупинимося на статті Е. Бертельса „Теория музыки в современной Персии“. Цю статтю треба вважати за найціннішу в цілому збірнику, бо в ній автор розглядає не всім приступний підручник гри на перськім національнім струменті „тар“, що його склав полковник перської служби Алі-Накі Хан Вазірі

і видрукувало перською мовою в Берліні перське видавництво „Кавіані". Е. Бертельс переказує властиво теоретичну частину названого підручника, де перелічено оригінальні перські лади в зіставленні з европейськими, і наводить одну з мелодій для т а р' у. Отже, поки ми не маємо инших праць з поля перської народньої музики доступними мовами, можна порадити тим, кого це цікавить, ознайомитися, принаймні, з згаданою статтею Е. Бертельса.

В. Харків.

Валентин Отамановський. *„Краєзнавство на Поділлі.* Найближчі його завдання та потреби й роля в краєзнавчій праці Кабінета виучування Поділля". Кабінет виучування Поділля. Вип. 8. У Вінниці, 1926 р., стор. 1—13 + I—XV.

„Investigasse et descripsisse integram Podoliam sit pars operis nostri litterarum Ucrainensium" („За внесок наш до української науки нехай буде дослідження та описання цілого Поділля"). Отаким девізом починається невеличка книжечка Директора Вінницької Філії Всенар. Бібл. України В. Отамановського „Краєзнавство на Поділлі".

Вага краєзнавства в господарчому й адміністративному житті країни без сумніву велика. Це річ відома. Краєзнавство в нашу добу, добу соціялістичного будівництва зайняло почесне місце як і в шкільній науці, так і в відповідних дослідчих установах. Але на превеликий жаль ота спадщина попередньої неписьменности в справі пізнання країни ще й досі залишила свою познаку; ще й досі ми подекуди зустрічаємо сумні факти недооцінювання й зовсім байдужого ставлення до краєзнавства. Я дозволю собі навести отой кумедний, але разом з тим сумний факт, про який згадує В. Отамановський у I розділі своєї книжки: „Як відомо, каже автор, у м. Вінниці народився славетній український письменник Михайло Коцюбинський. Дбаючи про вивчення пам'яти такого визначного Подолянина, і кол. Подільськ. Губ. Ревком, і кол. Подільськ. Губвиконком постановили назвати на честь письменника одну з вулиць. Але всі заходи губерніяльних органів пішли марно через неписьменність звідкись з півночи імпортованого інженіра-фахівця Відділу Благовлаштування Губмісцгоспа. Він знеславив нашу Вінницю, поприбивавши на вулиці, названій на честь письменника, помилкові таблички за написом: ,Вулиця Колюбинського'. І от кілька років вже висять на ганьбу нам оці пам'ятки неуцтва, а помилкова назва ввійшла в урядові акти й уживається в щоденній розмові, замість знаного цілій Україні імени славетного Вінничанина", стор. 3—4.

Невеличка книжечка В. Отамановського, що оце тепер ми маємо нагоду про неї говорити, — головним чином інформаційного характеру. Складається вона з трьох розділів. У I розділі: „Всебічне вивчення Поділля є передумовою правильного господарювання та адміністрування на Поділлі" автор звертає увагу на ту сумну спадщину в царині господарювання й адміністрування, що її залишили нам колишні царські адміністратори. У багатьох ділянках адмін.-господ. практики зустрічаємо безліч помилок, як ото: винищення багатьох корисних звірят, виродження цінної деревної породи бука та берези, то-що. Об'єктивні факти, що спричиняються до цього — мала досліденість Поділля. У II розділі: „Історичний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі", автор дає спочатку короткий нарис краєзнавчої праці передреволюційної доби, вказуючи на тодішні важкі політичні умови, що надто гальмували культурну справу на Україні. Далі автор переходить до революційної доби, відзначаючи ролю місцевих наукових установ, зокрема ролю Кабінету виучування Поділля, що ставить собі за завдання описати ціле Поділля. У III розділі: „Перешкоди дослідно-краєзнавчій праці на Поділлі, найближчі завдання її та потреби" В. Отамановський вказує на те, що дослідно-краєзн. праця ще й досі гальмується через відсутність матеріяльних засобів. Причина цього полягає в недооцінюванні ваги та значіння краєзнавчої праці на місцях, а иноді й у центрі. Наприкінці наводить цілу низку вимог, що доконче важливі в справі планового дослідження Поділля.

Книжечка має ще кілька додатків: I. „Інформаційний огляд краєзнавчої праці на Поділлі“, що складається з таких розділів: 1) Життя науково-краєзн. установ, 2) Вивчення продукційних сил, 3) Революційна минувшина, 4) Увічнення пам'яти визначних Подолян. 5) Збирання та вивчення фольклору, 6) Жидівська культура та побут, 7) Наук.-дослідча праця на Галицькім Поділлі, 8) Новини та знахідки, 9) Bibliographia Podolica, 10) Miscelanea. Наприкінці до „огляду“ додано коротенький „Програм збирання матеріялів до фавни ссавців“ — проф. В. Храневича та „Програм збирання матеріялів до фавни птахів Поділля“, II. „Статут (округ. район.) краєзнавчого Т-ва“ та „Орієнтаційний план праці краєзнавчого Т-ва“ і III. „Рекомендаційний покажчик найголовнішої сучасної літератури про Поділля“.

Книжка цінна не тільки тим, що виявляє те недооцінювання краєзнавства, яке залишилося, як спадщина минулого ладу, але й тим, що вона інформує свого читача, в чому взагалі полягає краєзнавча праця. Навіть більше, книжка ця містить у собі дані про мережу краєзнавчих установ, план краєзнавчої праці, статут, програми до збирання матеріялів, і, таким чином у цілому являє собою наче інструкцію, якою до деякої міри можна керуватися закладаючи краєзнавчі установи в инших місцевостях України. Це, так-би мовити, науковий „Бюлетень“ краєзнавчої праці, що з нього бажано було-б зробити періодичне видання (видаючи хоча-б, як квартальний). Книжка має також і покажчика відповідної літератури, що є позитивною ознакою кожної наукової книжки взагалі.

Деякими відділами книжки корисно-б керуватися сільському вчительству підчас краєзнавчої праці в школі, особливо підчас краєзнавчих шкільних екскурсій.

Звичайно, було-б добре, щоб і та думка, яку висловив автор що-до оцінки краєзнавчої праці на Україні та відповідної компенсації, не залишилася без уваги з боку відповідних державних органів.

П. Ковальов.

Кость Копержинський: *I. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку.* Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Вип. 1—2. Київ 1926, ст. 36—75. *II. Обжинки,* Одеса 1926, ст. 1—59.

Обидві вищеназвані праці К. Копержинського, не вважаючи на те, що їх видано кожну окремо в Києві та Одесі, є по суті одна розвідка про обряди збору врожаю, або точніш сказати — про обряди і церемонії, звязані з обжинками.

Широке опанування попередньою літературою з даного питання та всебічне охоплення змісту теми одразу виносять цю працю Копержинського на рівень монографічної студії, на які ще не така багата українська етнографічна література.

За мету своєї роботи К. Копержинський має таке завдання: — „Осередок нашої уваги полягає не на пісенно-творчому та музичному матеріялі, а на самім обряді. Завдання в нас — не описового характеру. Годі вже обмежуватися на самих голих спостереженнях та уникати досліджения. Порівнавчо-історичною методою пспильнуємо коли не дати викриштальовану схему історичного розвою обряду, то, принаймні, гіпотетично поставити подібного роду проблему що-до обрядів збору врожаю. Ухил наш у цьому етюді — в бік праісторії. Спробу нашу треба розглядати тільки як гіпотезу робочу, а не як дійсну історію... Осередок уваги покладаємо на описах українських, білоруських, польських, чеських, болгарських, сербських та хорватських. Для порівняння притягаємо описи литовські, німецькі, французькі та деяких инших народів. В головному одначе обмежуємо свій дослід на слов'янському матеріялі“... (Сб. Зб. вр. ст. 37—38).

Перша частина праці Копержинського складається з таких розділів: 1. Становище студіювання обрядовости збору врожаю в науці; наші завдання. Громадський характер праці і святкувань старих слов'янських племін. Терміни на їх визначення (ст. 36—40).

2. Обряд з останнім колоссям („Борода“, „Коза“ і т. п.) (ст. 40—50). 3. Останній сніп (ст. 50—54). 4. Вінок. Плетення і накладання на голову (ст. 54—61). 5. Обряд несення вінка та снопа (ст. 61—63). 6. Приймання вінка, снопа і бенькет (ст. 64—69). 7. Святовіт. Поганські „молитви“. Жниві „божества“ (ст. 70—71). 8. Динаміка розвитку обрядовости збору врожаю в найдавнішу добу та його кульмінаційний пункт (ст. 71—74). 9. Бібліографічні замітки (ст. 75).

Друга праця, видана в Одесі, продовжує першу і має такі розділи: 1. Завдання вивчення обрядів збору врожаю нової доби розвитку. Обжинкова й весільна процесія. Два типи весільного поїзду... (ст. 3—14). 2. Взаємовідношення між весіллям та обрядами збору врожаю... (ст. 14—21). 3. Зразки типових західніх процесій збору врожаю в Чехії (ст. 21—29). 4. Міньковецьке свято Церери та його історія (ст. 29—55). 5. Загальний процес розвитку обрядів збору врожаю за нової доби, взятий у історичному аспекті.

Таким чином уже цей загальний перелік заголовків показує, що справді всеньку увагу свою Копержинський зосереджує на спостереженнях що-до процесу еволюції самого обжинкового обряду; причому автор одкидаючи описову сторону обряду, на першім плані має дослідження і вивчення церемонійного елементу, що входить у зміст і визначає загальний характер обжинкових свят.

Зазначивши і підкресливши основний методологічний принцип, що його дотримується Копержинський у своїх розвідках, маємо сказати і про те, як він виконав своє дослідче завдання.

Кожний розділ являє собою чималу критичну розправу на дану тему, до розробки якої притягнено великий етнографічний матеріял, відомий авторові на мовах слов'янських і на европейських (нім., франц.).

Критично дослідивши і заналізувавши певну окрему частину обряду, шляхом порівняння сучасної обрядовости за нової доби серед різних народів, автор за́всіди намагається знайти певні праісторичні риси та підвалини цього обряду, виявляючи на цьому тлі праісторії виразні останки магічної дії. Вказуючи на магічні підвалини обрядових церемоній, автор одночасно звертає увагу на той факт, що обжинковий обряд заступив місце колишнього тваринного ловецького ритуалу (ст. 62), а також на великий вплив весільного шлюбного обряду (ст. 63—69).

Не заперечуючи такий трохи абстрактний розподіл обжинкового обряду на окремі епізоди і зведення їх до елементів первісної театральної дії, — себ-то до повторення і до імітації справжніх актів сільського господарства, нам здається, що деколи упереджена авторова думка про праісторичний момент, без згоди самих фактів обжинкового обряду, мало не все приводить до магічної дії (Обр. Зв. В. ст. 47, 53, 59, 63 ст. Обж. ст. 3).

Говорити нині про вірність магічного тлумачення мало відомих праісторичних чи історичних моментів в їх сучасних переживаннях, коли не можна з'ясувати всіх посередніх ланок, що в'яжуть гіпотетично конструйовану схему обряду в його праісторичній будові з сучасними формами обжинкового обряду, ледві чи доводиться.

Це питання дуже широке, занадто складне і суто дискусійне. Але можна було на нашу думку, зробити значно простіше, коли піти за Дюркгаймом, Бюхером, Ґросом та антропологічною школою і говорити про певну аналогію і схожість між дійсною роботою та її імітаційним обрядом, що потім передається в нерозвиненім елементі театральної дії, в повторній грі та деяких синкретичних моментах.

До цього ще треба додати, що зауваження ленінградських опонентів до праці Копержинського залишаються в силі і досі. Справді, чом не зосередити увагу на доборі певних відомих фактів в одній галузі слов'янства, що дійсно дало-б тривкіші наслідки? (Обр. Зб. В. ст. 38). Бо через силу охопленого різноманітного етнографічного матеріялу різних народів (напр. ст. 42 Об. Зб. В.) втрачається певна провідна чіткість авторової думки, отже наявна спільність тотожнього обряду різних народів, не за́всіди звязана з спільністю їхнього походження. Ба навіть сам автор визнає деяку штучність свого розподілу обжинкового обряду, що базується на виявленій чинності, і припускає (ст. 72), що ще в найдавнішу добу міг впливати весільний ритуал.

Ще зауваження. Автор подавши певну схематичну концепцію своєї роботи, що ґрунтується на процесуальній чинності, мужньо сам доходить до визнання, що і в найдавнішу добу було поєднання і обжинкового і весільного обряду, — а через те руба повстає питання, чи не варт було авторові підійти не тільки з сторони процесуальної чинности та порівняння сучасної і нової доби обжинкової обрядовости, що одночасно і звязалися і відірвалися від шлюбного ритуалу (спостереження над дикунами), але піти шляхом історичної генези розвитку цього обряду в ширшім маштабі, де факти инших народів могли-б вказати і на инші шляхи розвинення обжинкової обрядовости.

Оці принципові думки, що їх ми тут висловлюємо, проте не порушують ваги численних фактів, що зібрав і навів автор, адже хочеться тільки сказати, про що твердить і англійська приповідка: — „факти — найупертіші речі“, а тому тяжко укласти окремі, иноді суперечливі факти в межі звичайної робочої гіпотези.

В цілому обидві праці К. Копержинського, не вважаючи на деякі заперечливі принципові засади, подають загальну зводку мало-відомого і розкиданого в літературі матеріялу про обжинки, і це надає розвідкам Копержинського ту міць і силу наукової праці, на якій базується дальша наукова робота.

С. Якимович.

Костянтин Штепа. *Нариси з історії античної й християнської демонології.* (Відбитка з Записок Ніженського Інституту Народньої Освіти, ч. VI, 1926, стор. 125—194).

Сучасна наука з часів Шварца й Мангардта гадає, що демони то початкові мітологічні образи, що вони тільки згодом розвинулися в уявління про богів. І саме тому студії над народньою демонологією мають величезну вагу для історії релігії. Автор узяв на себе завдання дослідити демонологічні уявління у давніх греків, італиків та жидів в їх відношенні до поганської та християнської філософсько-теологічної теорії. Треба зауважити, що такої загальної праці, що охоплювала-б усеньку античну й християнську демонологію та ангелологію нема ані в західньо-европейській, ані в українській чи російській літературі. Тому розвідка молодого вкраїнського вченого набуває особливої ваги.

Перша видрукувана частина праці К. Штепи охоплює такі питання: І. Загальне поняття про демонологічні уявління поруч инших форм релігійної свідомости (класифікація демонічних образів, їхнє виникнення й розвиток. процес обернення демонів у богів, то-що). II. Демони-боги первісної стадії грецької релігії (Гомер і Гесіод); демони — духи померлих, явищ природи, хороб, окремих моментів людської діяльности. III. Демони — сопутники й служники богів (дружина богів, богові службовці й вісники, керівники людей чи духи-охоронці, питання за античний дуалізм).

У розвідці К. Штепи є деякі хиби. З погляду методологічного бажана була-б більша різноманітність і гнучкість підхідок, більша чіткість формулувань. В розвязанні питання про взаємини термінів δαίμων та θεός у Гомера багато допомогла-б авторові статистична метода: підрахунок тих місць в Іліяді та Одисеї, що в них δαίμων має те чи инше значіння (Зевс, божество взагалі, злий дух, то-що), з'ясував-би виразно семасіологічну еволюцію слова від Іліяди до Одисеї (пор. Erik Hedén, Homerische Götterstudien, Uppsala, 1912, стор. 81—89). Притягнення порівняно-етнологічного матеріялу допомогло-б авторові краще ствердити свою аргументацію, провести чіткіш межу між демоном та божеством і з'ясувати джерела полідемонізму (мана —> господарі; духи —> божества).

З дрібних прогалин та недоглядів можна зазначити такі. Наведена на стор. 134—135 та 144 різниця між демоном і божеством — бліда й неповна. Rich. Meyer у своїй Altgermanische Religionsgeschichte, Berl. 1910, стор. 38—40, характеризує цю різницю таким чином: божество має 1) індивідуальність, 2) антропоморфні риси, 3) етичний зміст, 4) власне ім'я, 5) окреме місце культу, 6) певне місце в єрархії богів.

Наводячи різні етимології слова δαίμων (стор. 158 і далі), автор чомусь не згадує за етимології Otto Schrader'a, на думку якого цей термін походить од δαι — μών =

„дух предка“ (Reallexikon d. indogerman. Altertumskunde, I-е вид., стор. 28). Взагалі, весь цей відділ застарілий, бо авторові лишилася невідома розвідка W. Porzig'а: Δαίμων, Indogermanische Forschungen 41, 169—173 (1923 р.).

Про схоплення („восхищеніе“) обранців богів (стор. 170) див. цікаву доповідь проф. Л. Я. Штернберга: „Divine Election in Primitive Religion“, надруковану в працях XXI Міжнародного З'їзду Американістів у Гетеборзі.

Деякі з праць, як давніх (Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1908, розділ V: The Demonology of Ghosts, Spirits etc.), так і нових (O. Kern, Religion der Griechen, Berlin, 1926, H. J. Rose, Primitive Culture in Greece, London, 1925, стор. 89—108, особливо 95, де повідомляється за полінезійське atua = „предок“, потім „демон“, M. Nilsson, Daimon, Köbenhavn, 1918, данською мовою та ин.) автор не використав.

Взагалі розвідка К. Штепи належить до категорії тих, що, не прокладаючи цілком нових шляхів і не розвязуючи до кінця всіх висунених в ній проблем, мають значіння в науці тим, що подають великий зібраний матеріял та правильно розвязують багато окремих питань. На підставі першої частини важко міркувати за працю Штепи в цілому. Але вже й тепер можна сказати, що автор добре обізнаний з давньою літературою та працями нових учених, здібний до самостійної аналізи, надзвичайно працездатний, обережний у висновках і має критичне чуття. Треба побажати, щоб за першою частиною було видано й дальші дві частині цієї сумлінної й корисної праці.

Проф. Є. Кагаров.

А. Ковалівський. *Виробничі культи в давній Україні* (З наукового збірника Харківської Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури, Ч. 2—3, стор. 141—176), Харків 1926.

Зміст цієї праці полягає ось у чому. Вказавши на поширеність „актуальних“ божеств (за термінологією проф. Ф. Ф. Зелінського), тоб-то божеств, що вособлюють окремі акти природи й людської діяльности, в грецькій, римській та литовській релігіях, автор докладно розглядає культи таких божеств у давній Україні. Перун, Даждь-бог, Стрибог, були, на його думку, боги з широким значінням, — Сварог, Сварожиць, Ядрій, Берегині, Род і Рожаниці, Ярило, Спех, Спориння, Кутній бог та багато инших були божествами з вужчою виробничою компетенцією.

Тема, що її вибрав автор для свого досліду, надзвичайно важка й складна, особливо для вченого, що починає свої наукові студії. Вона вимагає серйозної методологічної підготови, широких знаннів з порівняної історії релігій та з порівняного мовознавства і, розуміється, ґрунтовного знайомства з усією попередньою науковою літературою даного питання. Наш автор виявляє в своїй роботі певну наукову підготованість, і деякі з його спостережень цікаві й мають значіння. Але в цілому дослід переведено невдало. Автор не використав усієї сучасної наукової літератури з даної галузи, не досить володіє складним і тонким апаратом порівняного мовознавства, його етнологічні аналогії й паралелі недостатні й бліді, і він не завсіди критично ставиться до джерел. Наведемо скількись прикладів.

Головні авторитети Ковалівського—Афанасьєв та Леже, що на них він покликується, навіть для ствердження своїх етимологічних міркувань, чого, розуміється, не можна припустити. Новітня література про слов'янську релігію (Mansikka, Die Religion der Ostslaven, Helsingf. 1922; Е. В. Аничков, Последние работы по славянским религиозным древностям, Slavia, II, 1923—1924, стор. 527—547, 765—778; A. Brückner, Mitologia słowiańska, Kraków 1908) лишилася йому невідома. Цитуючи „Этимологическій Словарь“ Міклошича, він не покликується на Бернекерів словник; пояснюючи румунські слова, він користується з „Слов'янської Мітології“ Леже, не заглядаючи до етимологічних словників румунської мови.

Це ігнорування спеціяльної літератури відбивається иноді на авторових побудованнях. Так от на стор. 171 він пише: „Ми не маємо певних даних про те, що Перун був відомий південним слов'янам ні як слово, ні як бог". Навряд чи висловився-б наш автор так рішуче, коли-б він узяв до уваги статтю Іордана Іванова: „Культъ Перуна у южныхъ славянъ" (Изв. 2 отд. Рос. Акад. Наукъ, VIII, 1903, стор. 140—171). Весь відділ про походження імени Перуна застарілий, бо автор не використовує таких праць що-до цього питання, як от робота H i r t'a, Indogerm. Forsch. I, 479, де цей дослідник наближує лит. Perkúnas з давньо-інд. Parjánya, лат. quercus, давньо-горішньо-нім. foraha і гадає, що Перкун означає „бог дуба", але заперечує спорідненість слов. Перун з лит. Перкун; цей погляд поділяють Brugmann, (Vergleichende Gramm. I², 514); Uhlenbeck, (Altindisches Wörterbuch 157, PBB XXX, 273 дал.). Навпаки, Grienberger, Arch. f. slav. Phil. XVIII, 14, наближує слов. Перуна до лит. Перкуна. Ще Grimm, Kl. Schr., III, 414, порівняв ім'я Перуна з грецьким κεραυνός. До нього приєдналися Mikkola, Indogerm. Forschung. VIII 303 та инші, але L i d é n, Armen. Stud. 89, 1, висловлюється проти такого наближення. H. Pedersen вважає, що слов. Перун позичено з іллірійської мови, де rk > rh > r, і бачить в іллір. perendi злиття, що в ньому друга частина di являє собою початкову форму слова „день", а перша тотожня з слов. Перун і литов. Perkúnas, латиш. perkūns, позиченими з іллірійської. Але це заперечують M i k k o l a, Indog. Forsch. VIII, 303; L i d e n, op. cit. 90, 2; Much, Festschr. f. R. Heinzel, 213; O. W i e d e m a n n B. B. XXVIII, 12; M u c h гадає, що ці імена запозичено з германських мов (проти цього W i e d e m a n n, ibid., 10). Нарешті, на думку проф. Н. Державіна, *Язык и литература*, том I, вип. 1—2, Ленинград, 1926, стор. 191, слов. Перун, як і лит. Перкун — це вкупі з іллірійським perendi, спадщина живої яфетичної старовини. За все це Ковалівський не згадує.

Про хиби лінгвістичних підхідок авторових кажуть його етимології імени Сварог (стор. 164), Стрибог (=зустри-бог, стор. 167), Хорс (стор. 170) та инші. Що-до останнього ймення, то його іранське походження (khurs, xors), на мою думку, по-за сумнівом.

У статті А. Ковалівського чимало неправдивих тверджень, як от наче-б „огню ніхто ніколи не молився" (стор. 155), що русалки не звязані з водяною стихією (157). Через брак критичного ставлення автор визнав, наче-б у релігії слов'ян були такі боги, що їх навсправжки повигадували літописці, як Переплут, Обілуха, то-що. Шкода, що авторові не відомий збірник „Религия и Общество" (вийшов у Ленінграді р. 1926 і має великий матеріял з історії професійних і виробничих культів). Зазначу, прим., статтю А. Болдирьова про богів-кормчих у релігії грецьких мореплавців (стор. 144 і далі), І. Троцького про релігію грецьких пастухів (стор. 126 і дал.) і т. и.

Праця А. Ковалівського не вносить нічого цінного в справу розробки виробничої релігії слов'ян. Але автор без сумніву обдарована й віддана науці людина, і коли він захоче попрацювати над удосконаленням своїх методологічних підхідок, од нього можна буде чекати згодом, як мені здається, дуже добрих наукових дослідів у цікавій для нього галузі.

Проф. Є. Кагаров.

И. Г. Фрезер. „*Аттис*". „*Фригийский культ Аттиса и Христианство*". Перевод с английского проф. Г. С. Фельдштейна. „Новая Москва" 1924, ст. 1—108.

Книжка невеличкого формату, — має 108 сторінок; переклав її з англійської на російську мову проф. Г. С. Фельдштейн, додавши на початку вступну статтю: „И. Г. Фрезер и его труды". Стаття проф. Фельдштейна слушно доповнює Фрезерову працю. Вона подає відомості за особу автора, особу, що досі була мало знайома для широких кіл публіки, принаймні, тим молодим дослідникам фольклору, що не орієнтувалися ще як слід у відповідній чужоземній літературі. По-друге: проф. Фельдштейн викладає цілу низку думок Фрезера з його инших фольклорних праць, і, таким чином, підготовлює читача до розуміння тих основних тверджень Фрезера, що їх висловив він у своїй книзі „Аттис".

З Фрезера — видатний знавець грецької мови й грецької стародавности. Працюючи в сфері соціяльного побуту й релігії, він опанував мало не ввесь неосяжний матеріял фольклору всіх народів земної кулі, виявивши надзвичайно велику здібність розгадувати ті явища, яких ще досі не розгадала наукова думка. Щоб ознайомити з думкою Фрезера, проф. Фельдштейн зупиняється на головній його праці: „The Golden Bough" („Золотая Ветвь"). Наприкінці своєї вступної замітки проф. Фельдштейн так резюмує тезу Фрезерової праці про Аттіса і про звязок фригійського Аттісового культу з християнством. „В небольшой книге Фрезера, каже Фельдштейн, предлагаемой нами в переводе с английского оригинала вниманию русского читателя, мы видим искусный подход к разрешению этого вопроса и подкрепленную историческими документами мысль о связи культа Аттиса с такими существенными чертами христианского учения, как воскресение и смерть Христа и установление основных праздников христианства: „Рождества и Пасхи".

Цим і закінчує проф. Фельдштейн свою статтю. Стаття завчасу допомагає читачеві орієнтуватися в думках Фрезера, висловлених у книзі „Аттис".

Сама-ж книга Фрезерова має 7 розділів. В I розділі: „Аттис, миф о нем и его ритуал" автор характеризує особу Аттіса, як бога, що вмирає й воскресає; порівнює його з Адонісом Сирійським. Це — бог рослинного царства. Він користується любов'ю матери богів Кібели, азіятської богині плідности. Народження Аттіса являє собою чудо: мати його Нана була діва, а завагітніла від того, що поклала собі на груди дозрілий миґдаль.

Про смерть його є дві версії: одні кажуть, що його забив кабан, инші — що він вивалашав себе під сосновим деревом.

Культ Кібели з її коханцем Аттісом автор малює в обставинах римської держави. Щоб уратувати державу од Ганібала, римляни привезли з Фригії невеличкий чорний камінь, що втілював богиню Кібелу. З культом Кібели перейшов і культ Аттіса. Урочисте святкування на честь Кібели й Аттіса відбувалося на-весні: 22, 23 й 24 березня; жерці, дійшовши до найвищого екстазу, різали себе ножем, щоб кров'ю своєю окропити дерево, що символізувало собою Аттіса. Ці святкування, як гадає автор, були не що инше, як оплакування Аттіса, бо-ж оте дерево, що являло собою Аттіса, спускалося в могилу; навіть постили ті дні. Але вночі з'являвсь світ, могила відкривалась, і бог воскресав; це припадало на 25 березня. Тоді для всіх була велика радість і воля.

Так святкували що-року смерть і воскресіння Аттісові.

Опріч прилюдних обрядів, були ще й таємні, містичні церемонії для тих, котрі, мабуть, хотіли ближче з'єднатися з богом. Їх хрестили кров'ю тільки-що зарізаного бика. Після хрещення вони, омивши в крові свої гріхи, вдруге народжувалися для вічного життя.

У розділі II: „Аттис, как бог растений" автор зупиняє читачеву увагу на таких рослинах, як сосна й тиро, що являли собою символ духа Аттіса. Вшанування сосни, як духа Аттісового, звязане з легендою, що Аттіс, бувши спочатку людською істотою, перетворився потім на сосну. На думку авторову, можливо, що сама корисність цього дерева (стародавні народи їли соснове зерно й робили з нього вино) спричинялася до того, що йому надавали священного характеру. Друга рослина, що символізувала дух Аттіса, це було жито. Священність цієї рослини вбачали в тому, що як Аттіс умирав і воскресав для нового життя, так і зерно жита вмирає й потім знову відроджується.

У розділі III: „Аттис, как бог-отец" Фрезер характеризує саму назву „Аттис", що це означає „отец". Аттіса звали ще „Папас", а це форма подібна до „pater". Слово „Нана", мати Аттісова, означає „мати" — „mater". З цим звязані й ті звичаї виходити на гору й закликати Аттіса ім'ям „Папас", як це було в Вифінії. Як гадає Фрезер, людність Вифінії вважала Аттиса за небесного бога чи небесного отця, як греки — Зевса.

У IV розділі: „Человеческое воплощение Аттиса" Фрезер висловлює думку, що верховні жерці мали ймення Аттіса; жрець був наче частина того легендарного Аттіса, підчас його рокового святкування. Жерці вмирали жорстокою смертю, як і сам бог.

У розділі V: „Распятый бог" на думку Фрезерову, рід смерти осіб, що втілювали Аттіса, виявляються з легенди про пастуха й друга Кібели Марсія, що його розіп'яв на

сосні бог Аполлон, здерши з його шкуру. Можна гадати, каже Фрезер, що й жрець, що мав ім'я Аттіса та заступав його підчас урочистого весняного святкування, вішався, чи иншим способом убивали його під деревом. А згодом, можливо, ця сувора жертва зм'якшилася, — жрець тільки випускав кров з своєї руки під деревом.

Далі автор в коротеньких рисах накреслює способи й звичаї похорону в різних народів: жерців, царів, з символічним значінням тих особливостів та звичаїв.

У розділі VI: „Восточные религии на Западе“ автор докладніш зупиняється на культі Кібели й Аттіса та його поступінному переході в християнство. У римській державі цей культ був надто поширений; ним захоплювалися римляни: їм подобалися криваві оргії азіятської богині та її сопутника Аттіса. Цей гидкий культ відштовхував від себе гуманних греків, але-ж ласкаво приваблював західніх варварів. Ці східні релігії, каже Фрезер, поступінно призводили до підриву всього механізму грецької й римської культури, відкинувши своєрідні грецькі й римські принципи суспільности й виставивши натомість цілі спасіння індивідуальної душі, як найвищого ідеалу життя.

Далі Фрезер знаходить спорідснення між культом перського божества Мітри й християнства, звідкіля християнство й запозичило свої свята: Різдво, Великдень, то-що.

У розділі VII, останньому: „Гиацинт“, Фрезер характеризує виключно грецьку мітологію з культом мітичного бога Гіяцінта. Щорічне святкування на честь Гіяцінта нагадує святкування на честь Аттіса.

На цьому й закінчує Фрезер свою книжку. Наприкінці книжки вміщено два додатки, віршовані уривки з творів Катула й Овідія: 1) Катул „Аттис“ і 2) Овідій „Прибытие матери богов в Рим“.

Фрезерова книжка „Аттис“ цікава не тільки що-до свого змісту взагалі, але й що-до того своєрідного підходу до тих чи инших явищ релігійних, що-до вміння відшукувати в сучасному фолькльорі ті риси, якими аж рясніли релігії східніх народів. Зокрема, наш український фольклор в свойому дослідженні потрібує такого-ж самого підходу, бо він заховує в собі багато рис, спільних з мітичними явищами східніх народів. Український фольклор — це багатющий скарб для дослідження мітичних явищ, тих явищ, які в обставинах своєрідного українського побуту заховують перед дослідником коріння свого старовинного походження й органічного звязку з мітологією стародавніх східніх народів.

Книжка Фрезерова багато в цьому допоможе.

П. Ковальов.

Франц Боас. *Ум первобытного человека.* Перевод с англ. А. И. Водена. М.—Л. ГИЗ, 1926, стор. 153. Ц. 1 р.

Книжка професора Боаса вигідно відрізняється від багатьох науково-популярних видань з первісної культури, що вийшли останніми часами. Рецензована тут праця, це збірка новітніх даних, що стосуються до людської культури, раси та мови, і дає значно більше, ніж обіцяє її назва.

Розум первісної людини, на Боасову думку, по суті, не відрізняється од розуму цивілізованої людини. Оцінюючи розумовий розвиток, треба вважати на умови соціяльного оточення.

Досі, — каже Боас, — „не принимается надлежащим образом в расчет социальные условия жизни рас и, таким образом, причина смешивается с действием“ (стор. 57).

Навівши традиційні думки подорожніх за те, наче-б первісні люди дуже імпульсивні та нестримані, Ф. Боас висловлює з того приводу свої зауваження і примушує поставитися до цих думок трохи критично. Досить одзначити численні заборони-табу', щоб упевнитися, як надзвичайно витримані та як добре вміють панувати над собою первісні люди. З другого боку, так звана вища цивілізація зовсім не дає підстав говорити про її гуманність та культурну досконалість. „Что сказал бы первобытный человек относительно благородной страсти, вспыхнувшей перед началом междоусобной войны в Аме-

рике и проявлявшейся во время войны? Не показались ли ему права невольников в высшей степени неважным вопросом?" — уїдливо запитує Боас.

Усупереч поширеній думці, Боас каже, що первісні мови надзвичайно складні. Лінгвістичні групи склалися в наслідок несвідомого добору, до того-ж мови за́всіди залежать од думки, а не навпаки (стор. 111 і 135). „Грамматические категории латинского, а тем более современного английского языка, кажутся невыработанными по сравнению со сложностью психологических или логических форм первобытных языков, — форм, совершенно не известных нашей речи". Отож прийшлось упевнитися, „что простота не всегда является доказательством древности" (стор. 108).

Автор зазначає ще помилку, що її допускаються, оцінюючи числові системи первісних мов. „Хорошо известно, что существуют многие языки, в которых числительные не идут далее двух или трех. Из этого делали тот вывод, что люди, говорящие на этих языках, не способны образовать понятия дальнейших чисел. По моему мнению, это истолкование существующего положения дел совершенно ошибочно. Такие народы, как индейцы Южной Америки или эскимосы, у которых старая система чисел, вероятно, не шла далее десяти, повидимому, не нуждается в обозначениях дальнейших чисел, так как предметов, которые им приходится считать, не много. С другой стороны, чуть только эти самые люди начинают соприкасаться с цивилизацией и приобретают мерило ценностей, которые приходится считать, они очень легко усваивают дальнейшие числительные из других языков и развивают более или менее совершенную систему счета" (стор. 84).

Виходить, отже, що мова залежить од культурного ступеня. І навпаки, „известное состояние культуры не обусловливается морфологическими чертами языка" (Боас). Тому автор відмовляється відзначати різницю в розумовому становищі рас за лінгвістичними прикметами.

Так само й антропологічні прикмети не характеристичні, щоб казати за розумові відміни. У своїх попередніх працях Боас довів, що фізичний тип людини змінюється залежно від того, як змінюються прикмети географічного та соціяльного оточення. Зовнішній вигляд пересельців з Европи до Америки, жидів, італійців і чехів (у перекладі — богемців) змінивсь надзвичайно швидко, і цю зміну можна навіть обрахувати (стор. 32 і далі). — Професор Боас цілком слушно прирівнює людський рід у його цивілізованих формах до форм освоєних тварин.

Ми знаходимо в книзі багато цікавих зауважень що-до моральної й духовної культури, з фольклору, з вірувань. Ф. Боас з особливою силою підкреслює безсумнівну давність людської культури, причому він, укупі з Вейле й Гребнером, відносить вживання огню та деяких знаряддів (наприклад бумерангу) до епохи, що попереджає диференціяцію й розселення людських рас (стор. 92).

Книжка Боасова це цінне і поки єдине узагальнення сучасних поглядів на культуру та расу. Вона дасть істотну користь читачеві, що цікавиться новітніми етнографічними й антропологічними проблемами.

Зазначімо наприкінці, що це видання праці Боасової — то переклад англійської книжки: „The Mind of Primitive Man" (вийшла в світ р. 1911). Згодом, р. 1914 та 1921, цю книжку автор значно переробив і видав німецькою мовою під назвою: „Kultur und Rasse", Berlin u. Leipzig, 1922.

Для перекладу на російську мову, розуміється, випадало було-б скористатися з названих останніх видань, що вийшли після війни перероблені й доповнені.

З. Черняков.

„Религия и общество". Сборник статей научно-исследовательского института при Ленинградском Университете. Секция древнего мира. 1926.

Даний збірник притягає до себе увагу передусім з суто принципового боку тому, що це не є звичайний збірник, до яких ми так звикли, де подається низка статтів не об'єднаних ніякою спільною основною думкою. Навпаки, ми тут бачимо певний принцип

об'єднання — дослід проблеми суспільного характеру релігії. „Религия и общество“, це не проста формальна назва збірнику, але дійсно основний принцип, що проходить через увесь збірник. Правда в деяких з статтів через складність матеріялу і заплутаність проблеми основна думка виявляється не досить яскраво, але, як побачимо, це, кінець-кінцем не відбивається на загальному принципі збірника, бо стосується тільки підхідок досліду даного матеріялу. Така напр. стаття проф. Богаєвського: „Ритуальный жест и общественный строй древней Греции“. Автор починає свою статтю з того, що підкреслює загальне значіння „мови рухів“ в людському побуті, посилаючись на роботи Saglio, G. Mallery і ин. Визнаючи, що рухи взагалі утворюються не випадково, але за певною системою, автор намагається простежити різні зміни в характерних рухах, що ми їх бачимо на знайдених у Криті статуетках, перснях й инших речах, зіставляючи одночасно всі ці дані з даними свідоцтв грецького епосу (напр. рухи Одисея, то-що). Проф. Богаєвський хоче показати, що еволюція форми рухів залежить од еволюції релігійних уявлінь, безпосередньо звязаних з еволюцією соціяльної психології греків. Не можна заперечувати цю основну думку, бо справді мова рухів, як і вербальна мова, є вислів думки, і через те мусить в своїй еволюції іти поруч еволюції думки, цю еволюцію думки в мові відбиваючи, але треба одночасно вказати, що автор трохи поспішно зіставляє дані рухів з даними соціологічної психології, не досить иноді ґрунтовно заналізувавши суть даних форм рухів. Напр. ми читаємо: „...военноначальник властным жестом отводит руку в сторону, точно отделяя от себя начальника отряда и воинов, стоящих перед ним в подчиненной позе, и опирается на жезл. Этот жест, характерный для представителя высшего сословия, повторяет великая богиня на вершине горы, или стоя около льва. Такой жест делает ‚и принц‘ на фреске начальной эпохи следующего периода“ (ст. 95). Проте, звичайно, справа полягає тут не стільки, може, в тім, що „военноначальник“ хоче відокремити себе од „plebs'а“, скільки в звичайній психології наказу, що, як відомо, в багатьох випадках вимагає саме цього руху — простягнувши руку, вказуючи або на певний об'єкт дії, або на загальний напрямок дії.

Наше це заперечення не випадкове; взагалі, на нашу думку, автор не надав належної ваги з'ясуванню відбитків у рухах психології певних видів дії. Коли, напр., людина прохає чогось од когось (не тільки від божества, але й взагалі од кожної істоти, до якої в даному разі звертаються з проханням) — вона звичайно простягає руки до даної особи. Може бути, що кожна доба і кожен окремий народ індивідуалізують цей рух і в цій індивідуалізації відіб'ється та чи инша соціяльна психологія, але з иншого боку кожна доба і кожний народ, має свою систему в рухах, де кожному типу дії і почуттів відповідає і певний тип руху. Щоб не змішати ці обидва ряди, треба передусім з'ясувати 2-й ряд, тоді, порівнявши виявлення через рух наказу, прохання, скорботи і т. и. в різні хронологічні моменти, — ми матимемо певні висновки що-до соціяльної психології даного типу рухів. Отже ми бачимо, що суть помилки тут не в принципі досліду, але тільки в підхідках, от чому це не порушує принципіяльної одности в системі збірнику.

Як і в кожній збірці ми бачимо статті і більшого, і меншого загального значіння. На нашу думку, найбільш принципіяльно важлива стаття Казанського: „Бытовые основы жертвоприношения“, бо тут автор з'ясовує певну загальну проблему — проблему суті жертвопринесення. Автор виходить з твердження, що культ, як такий, завсіди первісніш ніж певні божества, що з'являються вже в наслідок певного усвідомлення тих чи инших ритуальних і культових форм. Культ є та основна форма, що з неї розвивається ідея божества, а не навпаки. Навряд чи слід було тільки стверджувати це безперечне міркування паралелізацією ролі божества в культі з ролею літературного героя в сюжеті в розумінні російських формалістів [1]). Не треба також забувати й того, що коли-б у культі зовсім не було ніякої основи для ідеї божества, — вона не змогла-б і потім реалізуватися в щось певне. Ті чи инші уявління про якісь сили, що керують усім світом чи просто певними подіями — мусять бути в основі кожного окремого ритуального моменту, инакше

---

[1]) *Див.* Томашевский, *Теория литературы*, ст. 157 (I вид.).

він втрачав-би усеньку свою рацію. От чому, на нашу думку, пріоритет, первісність культу треба розуміти тільки в дусі „релятивного“ пріоритету певности дійових моментів культу над розпливчастістю не зовсім встановленого ще моменту ініціятивного ядра — тоб-то божества. Вищевказані твердження потрібні авторові, щоб виразно показати, що суть жертвопринесення треба шукати передусім в ньому самому, як у певній культовій формі, але для цього цілком досить і нашого твердження. З дальшим ходом думки авторової здавалося-б слід було-б погодитися, бо справді всі ті форми жертвопринесення, що мають за свою суть форму „поклонения“, „дару“ — божеству, щоб звязатись з ним певними звязками взаємних зобов'язань — виразно вказують на аналогію з відповідними формами правничих стосунків. Вони безумовно не могли бути первісні, бо вимагають: 1) виникнення більш-менш певної реалізації ідеї божества, 2) розвитку свідомости соціяльно-правничих взаємовідносин у складі суспільного життя — цього звичайно не може бути у початковій стадії розвитку релігійних уявлінь. От чому слід погодитися з кінцевими висновками авторовими: „...в основе ‚жертвоприношения‘, как культового действия, лежит заклание ради заклания, в котором с магической целью воспроизводятся технические приемы убоя („магия пищи“). Все прочие функции жертвоприношения, в которых оно служит угощением, даром, выражением почтения, поклонения и т. д. являются производными и строятся по отношению к божеству по аналогии с социально-правовыми отношениями“ (стор. 125).

З инших статтів слід відзначити статті, що розглядають дуже цікаве питання про „професійні релігії“ — грецького пастуха (Троцького) та грецьких мореходів (Болдирьова). Автори уважно переглядають і скупчують різноманітний матеріял, що свідчить за існування трохи відокремлених од загального офіційного релігійного світогляду греків дрібних богів „професійного“ типу — усіх цих Карнеїв, Панів, і т. и. з їх спеціяльними святами (напр. Парілії), мітами і легендами.

Слід також звернути увагу читачеву й на такі статті, як от проф. Струве: „Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта“ та „Диалог господина и раба о смысле жизни“ (аналіза даних старовинного вавилонського пам'ятника), де особливо яскраво висвітлюються соціяльні основи цих релігійних і літературних моментів.

Взагалі, повторюємо, збірник дуже цікавий, як принциповістю провідної ідеї (бажання виявити соціяльні основи релігії), так і різноманітністю підібраного в статтях цінного і інтересного матеріялу.

Б. Навроцький.

Dmitrij Zelenin. *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Berlin u. Leipzig 1927. Walter de Gruyter. S. 1—XXIV + 1—424. Tafel V. Grundriss d. slav. Philologie u. Kulturgeschichte. Herausgegeben v. R. Trautmann u. M. Vasmer.

У серії „Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte“, що її в Німеччині видають Рейнгольд Траутман і Макс Фасмер, вийшла зазначена праця проф. Дм. Зеленіна що становить певний момент в історії східньо-слов'янських етнографічних студій. Ми мали курси народньої словесности, пристосовані для потреб університетських програм (як от Сперанського), ми мали такі солідні вправи, як от т. I та IV „Історії укр. літератури“ акад. М. С. Грушевського, але це були історично-літературні, а не суто-етнографічні досліди. Для історії нашої етнографії характеристична її симбіоза з суміжними науковими дисциплінами. Етнографія зливається з народньою літературою, діялектологією, славістикою, географією, статистикою, історією й археологією. Цей брак диференціяції пояснюється як природній наслідок того становища, в якому ввесь час перебувала етнографія. Вчені, котрі працювали в галузі народознавства, викладали в університетах инші дисципліни, російську й західньо-европейську літературу, мову, славістику, то-що. „Тому, зазначає проф. Зеленін, не дивно, що вони робили спроби поєднати свої етнографічні досліди з їхнім головним фахом“ (XII).

В роботі проф. Зеленіна „Russische (Ostslavische) Volkskunde“ етнографію відмежовано від історії літератури [1]). Для Дм. К. Зеленіна етнографія є наука відокремлена, як од діялектології, так і од історії літератури, незалежна дисципліна, самостійна ділянка в загальній системі наук з своїми власними завданнями й особливими цілями.

Поставивши перед собою завдання дати „порівняну аналізу народньої культури східньо-слов'янських племін“ („die vergleichende Analyse der Volkskultur der ostslavischen Volksstämme“, V), проф. Зеленін тільки в небагатьох випадках мав змогу скористатися з попередніх етнографічних студій. Брак відповідніх дослідів, ба навіть наукових описів окремих предметів чи явищ (прим. ціпа чи борони) примушував автора не тільки переглядати наново питання, але й „доповнювати та перевіряти попередній друкований матеріял“ (V). Проф. Зеленін широко й плідно використав збірки столичних і провінціяльних музеїв та рукописний архів Рос. Географ. О-ва. З усіх сьогочасних етнографів Зеленін володіє як-найширшим матеріялом, досить поглянути, як простудійовано Епархіяльні та Губерніяльні Відомості, рідкі провінціяльні видання в його розвідці „Очерки русской миѳологии. I: Умершіе неестественною смертью и русалки. Петроградъ 1916“ або-ж згадати за те, що саме нашому авторові належать три великі томи докладного „Описанія рукописей Рус. Геогр. О-ва“ та ґрунтовний бібліографічний покажчик з матеріяльної культури („Бібліогр. указатель р. этнограф. л-ры о внѣшнемъ бытѣ народовъ Россіи“ 1710—1910. Пб. 1913. Зап. Геогр. О-ва, т. 40).

Запровадивши до загального наукового вжитку видатний описовий новий фактичний матеріял, автор докладно опрацював і освітлив багато складних питань. Підбивши в своїй праці підсумки тому, що протягом мало не 30-літньої науково-дослідчої праці він зробив у галузі етнографії, проф. Зеленін подає висновки своїх останніх неопублікованих поки-що розвідок (плетене взуття, сарафан, жіноче голівне вбрання) [2]), накреслює віхи для дальших самостійних вправ.

Робота Зеленіна складається з XII розділів (170 §§): I хліборобство, II скотарство, рибальство, бджільництво, III їжа та її готування, IV робоча худоба, транспортні засоби й знаряддя, V виготовування одежі й взуття, VI одежа й взуття, VII Körperpflege, VIII житло, IX родинне життя, X громадське життя, XI ритуал окремих частин року, XII народні вірування. До книжки додано покажчик слів та таблиці з малюнками й етнографічну мапу східнього слов'янства. На жаль, книзі бракує предметового покажчика, такий покажчик значно полегшив-би користуватися цим великим томом у 424 стор. з різноманітним змістом. Книжку попереджають передмова, спеціяльний нарис, присвячений історії східньо-слов'янської етнографії (§ I—X) та вступ: „Чотири східньо-слов'янські народності“ (§ 1—6).

З цього видко, як всебічно проф. Зеленін охопив тематику „ostslav. Volkskunde“. Коли до того додати, що кожен розділ і кожен параграф докладно ілюстровано відповідними фотографіями й малюнками, чудово виконаними, то можна визнати, що цю працю повинна мати кожна особа й кожна інституція, які провадять народознавчі студії. Для музеїв, краєзнавчих гуртків, ІНО, педтехнікумів, робота проф. Зеленіна правитиме за найкращу програму, програмову вказівку, що й як треба робити, організуючи місцеві етнографічно-народознавчі студії.

---

[1]) Кажучи про необхідність одмежувати етнографію від історії літератури, ми цим не хочемо сказати, що етнографію можна вивчати по-за історично-літературним матеріялом, з цього останнього не користуючись. Ми хочемо сказати, що історично-літературний матеріял треба в етнографічних і фольклорних дослідах підпорядковувати цілям етнографії, а не навпаки, як це досі звичайно робиться. Робота проф. Зеленіна як вираз цього диференційного відокремлення етнографії од инших дисциплін, заслуговує на особливу увагу.

[2]) Розвідку „Женские головные уборы восточных (русских) славян“ надруковано в Slavia. Ročník V, sešit 2 (303—328) та sešit 3 (стор. 535—556).

Наш часопис зосереджує увагу не на матеріяльній культурі, а на питаннях фольклору, тому й ми, обговорюючи „O. V.“ зупинимося виключно на обрядах, звичаях та віруваннях. Д. К. Зеленін, присвятивши свою роботу головним чином питанням матеріяльної культури та описові форм господарчого життя селянина східньої Европи, фольклорний матеріял, обряди, звичаї та вірування класифікував за зазначеними питаннями. Фольклорні теми він розглядає в звязку з господарчим виробництвом, орієнтуючися на явища й факти матеріяльного побуту. Д. К. Зеленін бере кожне вірування в його господарчій пристосованості, розглядає його в його виробничій локалізованості. Розподіл матеріялу в книзі за певними ділянками з матеріяльної культури та господарчого життя (хліборобство, скотарство, хатнє будівництво, то-що) підказував і відповідний розподіл фольклорних тем. Тому тієї чи иншої фольклорної теми Д. К. Зеленін торкається кілька разів, не виділяючи, не відокремлюючи її, не беручи її в чистому вигляді, як тему суто-фольклорну. Проте, окремі екскурси, розміщені протягом усієї книги, дають, коли їх переглянути в цілому, певну картину детально-тлумаченого народнього вірування. І при такому розподілі етнографічного матеріялу книга проф. Зеленіна розкриває нам перспективи нових спеціяльних суто-фольклорних класифікацій, розташувань, відмежувань і об'єднань.

Було-б дуже бажано, щоб проф. Зеленін окремі нотатки й побіжні екскурси в ту чи иншу фольклорну тему опрацював у вигляді низки спеціяльних розвідок. Ось приміром дуже своєрідне народнє вірування, згідно з яким у багатьох випадках даний обряд треба виконувати роздягшись, лишаючися зовсім голим. Який сенс цього вірування? У проф. Зеленіна ми знаходимо декілька зауважень з цього приводу. Кажучи за те, що той, хто засіває (на-весні) не повинен нічого їсти, Зеленін додає: „Мабуть треба голодному сіяти зерно з тих-же підстав, що й голому льон, щоб настроїти прихильно духів плідности“ (стор. 26). Трохи далі він знов зупиняється на цьому питанні: „Повір'я поширене особливо в великорусів, вимагає, щоб льон сіяли неодягнені; народ виявляє в тому бажання, щоб природа поставилася з співчуттям і примусила рости льон для одежі“ (стор. 29 і далі) Так само голим треба бути збираючи зілля, оборюючи підчас пошести село (стор. 66) [1]), „щоб оберегти дитину від дитячих хороб, гола бабка з голою дитиною на руках обходить лазню“ (стор. 293—4), щоб оберегти підчас весілля наречену од чар її роздягають і чарівник обмиває її в лазні (стор. 314), відьма, роблячи закрутки, повинна бути гола і мати розплетене волосся (стор. 43, 44).

Проф. Зеленін в даному разі, як і в инших випадках, схиляється до думки, що всі ці обряди мають магічне значіння, значіння чар. Приймаючи це тлумачення, ми гадаємо, що вимога бути голим так само, як і утримуватись од їжі, голодувати стоїть у щільному звязку з загальною ідеєю очищення: чисте зерно, чиста ‚молитвована‘ людина, чиста од усіх инших піклувань, утримавшись од їжі, скинувши з себе одежу, — людина повної очищености. Тільки в такому становищі внутрішньої й зовнішньої чистоти людина може сіяти зерно, сіяти льон, збирати зілля, захиститися від пошести, прийняти в безпеці шлюб. Вимога бути голим входить, як необхідний член і чинник, у ритуал очищення.

Говорячи про катартичне значіння обряду сіяти голим й про звязок його з ритуалом очищення, ми звертаємо увагу тільки на те, що всі народні звичаї за́вcіди являють собою замкнене коло, цільну систему. Чистота, як на це вказує проф. Зеленін, провідна прикмета для засіву. „Am Tage der Aussaat ist man verpflichtet, immer und überall auf R e i n l i c h k e i t zu halten; es wird ein weisses Festhemd angezogen; der Tisch wird mit einem reinen Tischtuch bedeckt; am Tage vorher wäscht man sich in der Dampfbadstube“ (стор. 28, пор. ст. 41). Все повинно бути чисте: людина, скатірка на столі. Ритуал очищення в засівному обряді передбачає момент омивання.

---

[1]) Звичай, щоб голі жінки оборювали село підчас пошести, пояснює проф. Зеленін, бажанням утворити надзвичайну обстанову для такого звичайного явища, як оранка (стор. 68).

Проф. Зеленін не раз зупиняється на проблемі „чистого“ (Reinlichkeit) (§ 106). Автор уважає, що „чистота для східніх слов'ян являє моральну, а не фізичну властивість“ (стор. 250). За це, мовляв, говорить і етимологія слова „поганий“ — „поганський, від поганської крови нечистий“ (пор. лат. paganus)[1]). Відповідну характеристику східньо-слов'янського поняття про „чисте“ повторює проф. Зеленін, говорячи про пологи, коли породіля, немовля, бабка, чоловік, ба навіть місце, де сталися пологи, вважаються за нечисте. „Отже, пише Зеленін, ця нечистота не є щось фізичне, але духовне. Людина всередині себе є щось нечисте (etwas Unreines), а тому вона споганює (entweiht) все оточення й притягає до себе нечисту силу“ (стор. 294). Автор присвячує розділ 122-й спеціяльно „ритуалові очищення породілі та бабки через воду“ (стор. 297—299)[2]). Цих катартичних обрядів омивання Д. К. Зеленін торкається в багатьох місцях: омивання чоловіка після того, як він поспав з жінкою (§ 107, стор. 252), ритуальне омивання молодих (§ 129, стор. 313), „омивання душі“ небіжчика (стор. 320), очищення хати, де хтось помер (ib.). Зупиняється проф. Зеленін ще на темі „Verunreinigung der Erde“ через нечистий труп і теми „гніву землі“ (стор. 328, пор. ще стор. 365). Цікава вказівка на спосіб очищуватися через крик півня (стор. 324); про очищення через огонь див. стор. 59, 69 (огонь і вода, як катартичні способи підчас епізотії), про культ огню й охорону чистоти огня (стор. 100—101).

Є. Анічков приписує обрядам, що їх виконуютъ, коли вигонять худобу на пастовень, катартичне значіння (Весенняя обрядовая пѣсня, т. I, ст. 322—326). Проф. Зеленін так тлумачить тільки огнища, окроплення водою, магічне обходження, особливо з залізними предметами (серп, сокира) та вдари свяченою вербою (ст. 60). Але не всі магічні предмети, що через них прогонять худобу, мають, на думку проф. Зеленіна, очистити й оберегти від нечистоти. Так уживання яєць має бути, на думку Д. К. Зеленіна, магічним висловом бажання, щоб худоба була така гладка, кругла й вигодувана, як яйце, і плідна, як півень (ст. 60).

Подібне розходження ми стріваємо і в тлумаченнях весняного народнього звичаю гойдатися на гойдалках. Для Є. Анічкова гойдання то є обряд очищення через повітря („Вес. обр. пѣсня“). Д. К. Зеленін, навпаки, схиляється до думки, що звичай гойдатися має магічне значіння й стоїть у звязку з хліборобським культом: височінь зльоту на гойдалках повинна бути за óбраз для буйного й високого зростання рослин і викликати його. Одночасно, на думку Зеленіна, треба бачити в цьому звичаї ще спробу людини присилувати повітря, щоб служило її цілям — магічний символ панування людини над повітряним царством (стор. 353—4).

Взагалі магізм це провідний принцип, що його дотримується проф. Зеленін протягом усієї своєї книги, тлумачучи окремі фольклорні теми. Розуміється в книзі, присвяченій східньо-слов'янській етнографії, не місце трактувати загально-теоретичні проблеми, але все-ж-таки варт було-б дати окремий коротенький екскурс, щоб висвітлити це поняття магізму, таке багатообразне й не цілком стале.

Мітологія наука нова, з багатьма напрямками, з суперечливими й сумнівними тлумаченнями. Що-до цього праця Зеленіна вигідно відрізняється тверезістю й ясністю мітологічних концепцій. Автор обережно ставиться до різних теорій. Одкидаючи теорії,

---

[1]) Згідно з цим зауваженням проф. Зеленіна різниця між чистим і нечистим трактується в народніх віруваннях східніх слов'ян, як різниця морально-конфесійна: нечисте є погане, як поганське. Ми дозволили собі підкреслити це авторове зауваження, з притиском його одзначити, бо воно нам дає певні орієнтаційні вказівки гадати, що народнє уявління нечистого розвивалося в звязку з розвитком етичних понять, понять про моральне й духовне й на конфесійному ґрунті. Розуміється, звідси ще не можна робити висновку, що дане уявління повстало по-за примітивною натур-релігійною свідомістю. Прикмети магізму виразно на ньому позначилися.

[2]) Про ритуальне очищення новонародженої худоби та про обряд очищення корови див. стор. 62.

проф. Зеленін уважає на факти. Він одкидає солярну теорію, не погоджується з Мангардтом, заперечує Фрезерові.

Як відомо, В. Мангардт, розглядаючи античні й германські обряди, пропонував думку про існування особливих Korndämonen, демонів з характеристично зооморфними рисами, котрі тікають перед жнивами й шукають притулку в останньому снопі чи то в останньому колоску. На це Мангардтове тлумачення пристали І. Мандельштам (Опытъ объясненія обыч.), М. Сумцов (Этногр. Зам. „Этн. Об.“ 1889); М. С. Грушевський уважає це тлумачення за „правдоподібне“ (Іст. укр. л. І, 193). Але на думку проф. Зеленіна, в східньо-слов'янських звичаях, звязаних з останнім снопом, немає жадних ясних слідів цього антично-германського культу польових духів. Для Д. К. Зеленіна безперечно одне: ці обряди — то магічні дії, що мають викликати гарний урожай в майбутньому році (стор. 40 — 41). „Ідея рослинного духа, — каже Зеленін на иншому місці — що її знаходив Мангардт у західньо-европейському хліборобському ритуалі, взагалі цілком чужа східнім слов'янам. Немає так само жадних достатніх підстав убачати разом з Фрезером у Купальському ритуалі вбивство молодого рослинного духа, щоб присилувати цього духа перейти в иншу, молоду й свіжу оболонку (Hülle)“ (стор. 373).

Особливо слід вітати ту загальну концепцію, що її висловлює проф. Зеленін у розділі „Das Ritual der verschiedenen Jahreszeiten“ (стор. 362 — 383); тут він заперечує традиційний погляд, наче-б народньо-календарні свята — то солярні свята. Автор зазначає, що коли зимовий ритуал і був колись звязаний з поворотом сонця, то тепер цей звязок вже зник, вже сливе не почувається; так само не більше виразний цей звязок сонячного повороту з святами і в літніх ритуальних діях. Осінні обряди проф. Зеленін уважає за можливе цілком пояснити з обжинків (стор. 363).

Торкаючись Купальського свята, проф. Зеленін зазначає, що в ритуалі цього дня немає нічого, що взагалі говорило-б про звязок цього свята з поворотом сонця або-ж з сонячним культом. Коли попередні дослідники, прихильники солярної теорії, бачили в колесі, що спалюють у Купальську ніч, символ сонця, то, на думку проф. Зеленіна, немає „жадних підстав“, „keinen Grund“, щоб надавати колесу Купальського свята таке важливе символічне значіння. Старе колесо використовують тільки як добрий горючий матеріял (370). Так само розглядаючи різдвяний ритуал і зупиняючись на звичаї палити сміття на городах у день нового року, звичаї, що його дослідники пояснюють здебільшого в звязку з солярною теорією, Д. К. Зеленін одкидає це пояснення і тлумачить цей звичай, як обряд характеристичний для культа предків, як змінену форму колишнього звичаю „гріти небіжчиків“ (375).

„Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, — пише проф. Зеленін, dass die Wissenschaft in nächster Zukunft eine befriedigendere Erklärung für die winterlichen und sommerlichen rituellen Handlungen finden wird als ihre blosse Erklärung vom Standpunkt der Solartheorie“ (ст. 363). Це рішуче заперечення солярної теорії й думка про можливість появи нових обґрунтованіших тлумачень зимового й літнього ритуального циклу дає нам підстави сподіватися, що наступні досліди дозволять по новому розвязати народню концепцію солярного міту, а так само поставлять на перший план фольклористичну проблему свята [1]).

Що-до власних поглядів проф. Зеленіна на ритуал окремих пір року, то Д. К. Зеленін бачить три моменти, які, на його думку, найбільше вплинули на цей ритуал: доба шлюбів (прим., ворожіння на Різдво, ст. 370, в'юнишники на масляну, стор. 381), доба, коли наготовляють запаси на зиму, та культ предків (стор. 363). Деякі ритуальні дії, як от обряди „жильного четверга“, проф. Зеленін пояснює, як новорічні, бо новий рік колись починавсь у березні (§ 26, стор. 64, пор. стор. 365—6). Подібне новорічне значіння приписує він ще обрядам звязаним з колишнім святкуванням нового року в вересні (§ 151, стор. 374).

---

[1]) Проф. Зеленін у § 26 трактує питання про тваринні свята, причому заперечує звязок цих зоолатрних свят з тотемізмом. „Es sind, пише проф. Зеленін, Überreste alter heidnischer Opfer, welche mit der Zeit des Schlachtens dieser Tiere und im allgemeinen mit der Zeit der Nahrungsbereitung verbunden sind“ (стор. 63).

Відгуки культу предків (§ 136) убачає Зеленін в окремих циклах народніх свят. Кулачні бої пояснює автор, як спомин давньої тризни, як відгук давнього звичаю „дратися по мертвецы“ коло могили (стор. 352, 380); звичай „жечь масляницю“ тлумачено як запрохання предків на вечерю перед постом (стор. 381), і взагалі масляну, як поминальне свято. Проф. Зеленін раз-у-раз підкреслює звязки окремих циклів. У різдвяній обрядовості автор знаходить елементи культу предків і магічних дій, скерованих на хліборобство й худобу. У ритуалі „семика“ він бачить злиття двох культів — рослинного культу й культу нечистих („заложних“) мерців, що їх ховали колись саме на семик (стор. 368). Танки, що їх водять на-весні та на Купайла, автор пояснює як магічне коло, як оберег у звязку з культом рослин (стор. 372). У весільному ритуалі він підкреслює елементи хліборобського культу (стор. 303), вказує на перенесення „Unzüchtigkeit“ нареченої на худобу й пашню (стор. 310).

Важливої проблеми культурно-історичних запозичень, історично-культурних і географічних концентрів торкається Д. К. Зеленін у багатьох місцях своєї праці, висловлюючи низку нових плідних думок і переглядаючи думки своїх попередників. Греччина, захід, монгольсько-фінські сусіди й переживання первісної доби, — ось те коло впливів і запозичень, що на нього звертає увагу наш автор. Східньо-слов'янські обряди очищення матери й дитини він розглядає, як „слов'янський варіянт ἀμφιδρόμια, позиченого від греків“ (стор. 299). Обряд пострижчин, як він одбувавсь у князівській родині в давній Русі, тлумачить як витворений підо впливом візантійської τριχοκουρία“ (стор. 305). Погоджуючись з визначенням східньо-слов'янського весілля, як вільної містерії, що його висловив А. Веселовський (Три главы изъ ист. поэтики. Соч. І. 270), проф. Зеленін говорить про вплив з боку візантійського, а так само грецько-римського ритуалу через посередництво південних слов'ян. „Сюди, — зауважує автор, — належать переважно моменти, що мають релігійно-містичний характер“ (стор. 306). Взагалі, на його думку, глибше аналізуючи весілля, не важко визначити в ньому ті основні елементи, котрі не тільки одібрано в спадок з ексогамного поганського шлюбу, але ще й запозичено від греків: весільний хліб, прикрашене гільце, омивання (ст. 305), світилку (Kerzenträgerin, стор. 314). Стверджуючи, що обрядовий хліб, який входить у ритуал східньо-слов'янського та болгарського весілля, запозичено від греків, проф. Зеленін не погоджується з тим, щоб уважати, як це робить проф. М. Т. Сумцов, ритуальний весільний хліб східніх слов'ян-за загально-слов'янський і тим більше застосувати його до індо-германської давнини (стор. 312). Цей хліб, запозичений од греків, набрав, як каже Д. Зеленін, деяких рис давньо-слов'янського культу, культу хліборобського й рослинного (ibid.). Вплив грецьких обрядів бачить проф. Зеленін і на ритуальному омиванні молодих водою, заперечуючи тим твердження Хв. Вовка, що звичай водити молодих у лазні належить до „азіятських елементів вкр. весілля“. Це припущення Хв. Вовка, на думку проф. Зеленіна, є „ein offenbares Missverständnis“ (ст. 313).

Що-до запозичень з заходу, то проф. Зеленін говорить про елементи західньої обрядовости в хліборобському фольклорі (§ 18); деякі відміни різдвяного ритуалу Зеленін, згідно з попередніми дослідниками, ставить у звязок з святом календ (стор. 376), укр. колодку та инші подібні звичаї теж тлумачить із зах.-европ. обрядів (§ 154). Звичай перевдягати коня підчас весняного ритуалу („проводи русалки“), різдвяної ночи, весілля та масляної Зеленін уважає за звичай позичений з заходу одночасно з русаліями (ст. 355, див. ще стор. 373, § 150). Торкаючись питання про способи похорону в східніх слов'ян, проф. Зеленін вказує, що спосіб ховати, викидаючи труп у пустельне місце є відомий послідовникам Зороастра й багатьом монгольським та деяким тюркським народам, а так само трапляється в фінської мордви й литовців (стор. 330).

Ми могли-б значно збільшити кількість цитат, де наш автор досліджує дане питання запозичень, але ми зупинилися тільки на деяких, не робивши спроби викласти їх у систематичному вигляді. Для даної книги, де матеріял розташовано не за культурно-історичним принципом, аналіза впливів не могла бути за спеціяльне завдання досліду.

Спробу реконструювати взаємини громади й родини дає проф. Зеленін, говорячи про звичаї, що їх виконують, коли народжується дитина. Комплекс звичаїв, коли всі

господарі села так чи инакше беруть участь у цих обрядах, розглядає автор, як „акт приймання новонародженого в громаду“ (295). У цьому звязку Д. Зеленін зупиняється на деяких звичаях, що їх він уважає за рештки обрядів „повноліття“. Кумів теж уважає Д. Зеленін за „замісників громади“, як „посередників між громадою й батьком“ (295).

Обряд „пострижчин“, що його виконують над дитиною, коли їй буде рік, на думку Зеленіна, „належить до ритуальних свят, що в різних народів супроводять повноліття молодих людей і їхнє прийняття в суспільство дорослих для загальних робіт (стор. 303, § Haarschneiden). Як додає автор, „перенесення обрядів повноліття на молодший вік — то загальне явище в найрізноманітніших народів“ (ст. 303). „Весілля ще в більшій мірі виходить з вузьких рамців родини, ніж це буває в ритуалі при народженні дитини; визнання шлюбу від громади, як зазначає проф. Зеленін, то одне з головних завдань весільного ритуалу“ (305). Колективний характер, на авторову думку, властивий багатьом моментам весільного ритуалу, між иншим і обряду готування весільного хліба. Тут проф. Зеленін не згоджується з думкою Хв. Вовка, який тільки цьому моментові приписував колективний характер і до того-ж говорив про те, що в цьому обрядові беруть участь члени одного роду. Д. К. Зеленін настоює на тому, що в даному випадкові бере участь не рід, а ціле село (ст. 313). Описуючи обряд „засіву“, проф. Зеленін підкреслює, що „часто цей засів має публічний, а ніяк не родинний характер. Ціле село обирає часто для цього одну людину, що має „легку руку“. Иноді вибір розвязують жеребкуванням“ (стор. 26).

Окремі параграфи присвячує Д. К. Зеленін громадським роботам (толоці), а так само зборам молоди для спільної праці й розваг (досвітки, вулиця). Взагалі, автор раз-у-раз означає, що в народніх віруваннях є два роди ритуальних церемоній: публічних, колективістичних та родинних і індивідуалістичних.

На жаль. у книзі надто мало місця приділено народнім віруванням (XII розділ Der Volksglaube, стор. 383 — 398); ще стисліш викладено народню медицину (тільки дві сторінки, стор. 256 — 8). Головну увагу автора, як ми одзначили спочатку, притягла матеріяльна культура.

Наприкінці ми висловимо певність, що ця видатна й єдина книга з східньо-слов'янського народознавства з'явиться в перекладі й у нас, бо тільки недостатньою увагою до справи слов'янознавчих виучувань можна пояснити той факт, що „Grundriss'и“ з слов'янської філології й історії культури з'являються в Берліні — Липську, а не в нас, де їм належало-б виходити.

Віктор Петров.

Dr. Adam Fischer. *Profesor Universytetu Jana Kazimierza. Lud Polski.* Podręcznik Etnografji Polski, opracowany z zasiłku Ministerstwa wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Z 3 mapami i 58 ilustracjami w tekscie. Lwów-Warszawa-Kraków 1926. I/IV; 1—240.

Краєзнавча праця, що в Польщі в грудні минулого року святкувала 20-річчя своєї організованої роботи, тоб-то праця т-ва краєзнавства, підбила свої підсумки, як вони визначилися в різних галузях роботи. До цих підсумків випадає долучити й підручник польської етнографії проф. Фішера, бо він вийшов як-раз р. 1926-го, і потребу в підручникові диктував і надзвичайний розвиток краєзнавчої роботи взагалі, а так само викладання краєзнавства, як окремої дисципліни в середніх і вищих школах.

Зміст підручника проф. Фішера в головному такий: 1) Частина вступна; 2) Польська етнографічна територія; 3) Культура матеріяльна; 4) Культура суспільна; 5) Культура духова; 6) Додатки загальні. Окрім того додано: а) спростування та доповнення, б) покажчик місцевостей, осіб та предметів і в) список ілюстрацій.

У вступній частині автор охоплює такі ділянки: поняття про етнологію та етнографію і їх стосунки до инших наук. Етнологія і фольклор. Етнологічні методи. Розвиток

етнології. Справа завдань людознавства та його виучування в Польщі. Значіння людознавства для літератури і мистецтва, а так само для суспільства й держави. Нарешті — Етнологія в програмі загальної освіти. Що-до другої головної частини, то тут маємо: а) межі, б) кількість людности, в) польські етнічні групи, г) розвиток польських поселень і д) польські антропологічні типи.

Основну частину підручника становить розгляд польської культури; причому її поділяє автор підручника для зручности не на дві, як звичайно робили і роблять етнографи, а на три ділянки, а саме: а) ергологія, б) етнологія суспільна і в) фолькляристика, яку цілком утотожнює автор з поняттям культури духової. До першої проф. Фішер зараховує явища матеріяльної культури, а саме будівництво (найдокладніша частина); хатні меблі і виготовлення їх; приладдя хліборобське й господарче; знання хліборобські і господарчі; промисли хатні (ткацтво, теслярство, бондарство, ситарство, кошикарство, кераміка, вироби з металю, лимарство, кравецтво, гаптування); одіж; оздоби, мистецтво народнє; музичні струменти; до другої з цих трьох ділянок автор зараховує такі явища: обряди—родинні, весільні; похоронні; звичаї домові (при закладанні будинку, перебудова при пожежі, то-що); звичаї щорічні, тоб-то народній календар і, нарешті, народнє право. До третьої ділянки зачислено: демонологію, уяви про природу (космологія та космогонія), лікування й чари, народні оповідання (міти, байки, казки, фацеції, легенди, перекази), пісні, загадки й прислів'я, драматичні вистави, а так само гри, забави, танки й музика.

Додатковий відділ (wnioski ogólne) освітлює польську культуру в її основних рисах, і разом з тим визначає на ній ті нашарування, які від давньої минувшини польського життя поступінно залишалися, а так само ті різноманітні впливи, що відбилися на побутові й на відповідній місцевості. Нарешті, визначаються і ті впливи, що останніми часами вже виникли, і що виявляються в різних царинах побуту польського народу. Влучно добрані ілюстрації яскраво доводять, що автор подбав, щоб підручник справляв приємне враження.

І справді, підручник справляє вражіння викінчености та заокруглености. Автор уникає питань спірних; на зібраному матеріялові ґрунтуючись та посистематизувавши його, він подає те, що є в житті та що життя заховує; і при цьому намагається виявити старовину в побутових явищах польського життя. Провідна авторова думка,— цілком слушна — подати все те, що торкається тільки польського люду, здійснюється з надзвичайною послідовністю, і тому малюнок виходить не уривчастий, а повний. На превелике наше здивування, автор до польської території зачислив і ті країни, де живуть українці; тому саме поняття lud polski трактується ніби-то в розумінні державному, а не етнографічному.

Не кажучи про те, що за польський народ уважає проф. Фішер людність Холмщини, Белзьку землю, Полісся (на сході), Спиш (на заході), він категорично зазначає, що опріч поляків „mieszkają też na obszarze państwa polskiego inne ludy" (ст. 18), і тут перераховує: литвинів і жмудинів, білорусів, малорусів (zwani zwykle Rusinami) а до території, де живуть „у межах Польської держави" українці, зараховує систему середнього та долішнього Дніпра, цілого Богу й середнього Дністра — непорозуміння, що його в підручникові бути не повинно. Кажучи за впливи останніх часів на Польщу, він згадує також „руські" і вбачає їх у виробах ткацьких та жартах і в піснях. Варт було-б хоч трошки уваги приділити тим польським етнографам, котрі, виучуючи побут Польщі, не могли проминути побут український, що має багато спільного з польським (Богдан Залеський та ин.).

Узагалі автор ігнорує українців і ніби не визнає їх за народ. Це вносить багато непорозумінь і відбиває певну тенденцію, що її бодай у підручникові, де виклад догматичний, бути не повинно. Далі, в підручникові є прогалина: проф. Фішер, коротко та точно визначивши фольклор (wiedzę ludu), етнографію й етнологію, нічогісінько не говорить про слово „культура". Тимчасом цей термін у підручникові виточнити необхідно, давши певне його визначення. Заперечення викликає ще й класифікація головних частин; вона виявляє, що суворо логічну підвалину переведено не всюди з певною послідовністю і передусім розподіл культури на три основні частини, коли вжито два принципи для розподілу. Між иншим дивно, напр., чому автор „pranie i prasowanie"

стор. 82—83) зараховує не до хатніх промислів, а до тих, до яких він зараховує садівництво, городництво, то-що. Розділ „народне право“ (§ 32) не дає точного розуміння, в чому його суть, у чому полягає правність відповідних звичаїв, які саме становлять групу звичаїв, що їх треба зараховувати до народнього права. Мапи що-до сьогочасного географічного та державного становища Польщі, на нашу думку, невиразні. Тому потрібно-б було дати звичайну географічну мапу окрім цих поданих. Тоді сами собою позникали-б деякі непорозуміння що-до розташування людности.

Не зважаючи на все це, треба однак сказати, що підручник охопив усі основні частини науки: він подає елементарні поняття, їх тлумачення, методи наукового дослідження з зазначенням стислого огляду основних течій у методології, стислий історичний огляд розвитку науки в Польщі, а також її всебічне значіння — тут з'являється момент педагогічний і патріотичний. Опрацювання окремих частин підручника прямує до того, щоб небагатьма словами освітлити суть питання, охоплюючи його як-найдокладніше, а взагалі збудовано так, що матеріял одної частини не переважає надто другої. Оця гармонічна структура сполучується цілком з матеріялом, що подає найновіші в науці факти; вона свідчить про те, що підручник змагається дорівняти сьогочасним науковим здобуткам. Подаючи узагальнення з відповідними прикладами, підручник зазначає і самий процес переведення порівняльної методи в галузі чи то окремого питання чи то цілої їх низки. Самий догматизм викладання, позбавлений сухої ригористичности, зацікавлює, окреслюючи певне питання і одночасно завдовольняючи наукові запити: за кожним розділом і деякими відділами подається відповідний бібліографічний покажчик праць, що вийшли вийнятково польською мовою (приклад стор. 9) і найновіших праць.

Педагогічне завдання — скласти підручник, який-би міг допомогти молоді пізнати свою рідну країну через школу та зробити так, щоб вона глибоко й дуже покохала рідну країну саме в процесі її виучування, — автор, ми вважаємо, виконав гаразд.

В'ячеслав Камінський.

ХРОНІКА.

КАРЛ ВЕЙЛЕ
(1864 — 1926).

19 квітня минулого 1926 р. помер один з видатних німецьких етнографів, директор Ляйпцизького Народознавчого Музею, професор Карл Вейле (Weule), добре відомий своїми популярними книжками з історії культури й нашій публіці.

К. Вейле народивсь 29 лютого 1864 року в Альт-Вальмодені біля Рингельгайму (Ганновер). Скінчивши реальну гімназію в Гільдесгаймі, слухав лекції в Ґоттінґенському та Ляйпцизькому університетах, вивчаючи спеціяльно географію, що до неї нахил почував змалку. Особливо плідні були його студії в Ляйпцигу під керівництвом славетного географа й етнографа Фр. Ратцеля (див. за нього „Етногр. Вісн.", III, с. 44). З р. 1891 до 1899 Вейле працював у Берліні в географічному семінарі Ріхтгофена та Народознавчому Музеї, що його заснував р. 1868 Бастіан (за Бастіана див. там-таки, с. 43). Р. 1899, за порадою Ратцеля, повернувся до Ляйпцига й одержав доручення упорядкувати колекції відділу Африки та Океанії у Міському Народознавчому Музеї. Того-таки року захистивши дисертацію pro venia legendi на тему за африканські стріли, посідає катедру географії й етнографії в Ляйпцизькому університеті. Спочатку Вейле читав курс економічної географії, але потім перейшов на етнографію та передісторичну культуру. Р. 1906-го він подорожує з науковою метою до колишніх німецьких колоній в Африці, де пробув дев'ять місяців серед племін на високорівні Маконде. З року 1907-го він був директором Ляйпцизького Народознавчого Музею; року 1914-го заснував етнографічний семінар та етнографічний науково-дослідчий інститут у Ляйпцизькому університеті; року 1920-го одержав ординатуру.

Вейле був видатний етнолог-дослідник, музейний діяч, письменник та педагог разом, виявивши в усіх цих галузях невтомну творчу ініціятиву. З його друкованих праць найвідоміші: Geschichte der Erdkenntnis (1904); Negerleben in Ostafrika (1909); Wissenschaftl. Ergebnisse meiner ethnograph. Forschungsreise im Süden Deutsch Afrika (1908); Leitfaden der Völkerkunde (1912) та ціла низка науково-популярних книжок і брошур з історії первісної культури, перекладених на російську та українську мови, як напр. „Культура безкультурних народів", „Елементи людської культури", „Первісне суспільство та його господарство", „Від карбу до абетки", „Нариси з первісної механіки й технології", то-що.

В своїх теоретичних поглядах Вейле не схиляється ні до Бастіанового вчення про елементарну думку народів (Völkergedanke), ні до Ратцелевої теорії запозичення; він прагне розкласти найдавніше культурне надбання людности на складові частини з тим, щоб потім простежити еволюцію кожного з таких елементів культури. Проте в останніх своїх працях Вейле начеб-то наближається до теорії культурних кіл Фробеніуса, Гребнера, Анкермана, Фоя та инших.

З великих творів Вейле видатний його „Підручник з народознавства" (Leitfaden der Völkerkunde), що поділяється на дві частині: в першій описується різні народи за культурними циклами, в другій подається історія розвитку матеріяльної, соціяльної та розумової культури людства. До книжки додано розкішний атлас малюнків; вона є прекрасний підручник для молодих етнографів. Ленінградська філія Держвидаву РСФРР взялася перекладати цю книжку російською мовою. Позитивні риси популярних книжок

Вейле такі: тверда, реальна підхідка, далека від жадної метафізики, багатство матеріялу, простий і ясний виклад, рясні ілюстрації. До хиб можна застосувати брак історичного погляду (він не вважає на різні порівні культур цілком відсталих народів), недостатню увагу до археологічних даних, ігнорування суспільної свідомости первісної культури й т. и.

В особі Карла Вейле зійшов у могилу один з найвидатніших сучасних діячів етнографії.

Проф. Є. Кагаров.

МЕЛОДІЇ т. зв. „КАЛИНІВСЬКИХ“ ПІСЕНЬ.

(Див. 8 — 30 ст.: Павло Попов. До текстів т. зв., „Калинівських“ пісень; 71 — 78 ст.: Василь Кравченко „Псальми“, що в 1923 — 24 рр. співали прочани підчас подорожувань до різних чудес).

До деяких „Калинівських“ пісень Етнограф. Комісія дістала записи мелодій, що їх тут і вміщаємо в порядку їх мелодичної споріднености. Записи подали такі особи: №№ 1, 2-в, 3-а, 4-а, 5, 8 — П. Гопцус — від селянки Христі Пінчукової з с. Івниці Іваньківського р. д. Житомирського пов.; №№ 1-а, 3, 8-а — з с. Скочища Корнинського району та №№ 2-а, 4, 5-а — з м. Ходоркова Білоцерківської окр. записав В. В. Теплий-Гарячий; № 2 — з с. Дорожинець на Одещині (д. Балтянського пов.) і № 4-в — з Синюшиного Броду на Одещині-ж подав Б. Левицький; № 6 — М. Хомичевський — від селянина с. Альбинівки під Житомиром; № 7 — М. М. Пухтаєвич — з с. Тулина Житомирської округи.

Ці 16 записів зводяться, власне, на 8 мелодій і 8 їх варіяцій. Вони стосуються до 9 пісенних текстів згаданих або наведених у статті П. Попова та збірці В. Кравченка під такими зазначеннями: 9 ст.: 2) — мелодія № 5-а (див. ще ст. 75); 10 ст.: 4) — мел. №№ 2, 2-а, 2-в (див. ще ст. 78); 5) — мел. №№ 1, 1-а (див. ще 76 ст.); 6) — мел. №№ 3,3-а; 8) — мел. №№ 5, 7, 8-а; 11 ст.: I — мел. №№ 4, 4-а; 14 ст.: III — мел. № 6; IV—мел. № 8; 15 ст.: V—мел. № 4-а, 4-в.

Щоб зручніш було порівнювати мелодії, деякі з них транспоновано супроти оригінальних записів, а саме: № 1-а транспоновано на $1^1/_2$ тона нижче на №№ 2-в, 3-а, 4-а — на 1 тон вище; № 4-в — на $1^1/_2$ тона вище; № 8 — на $2^1/_2$ тони вище.

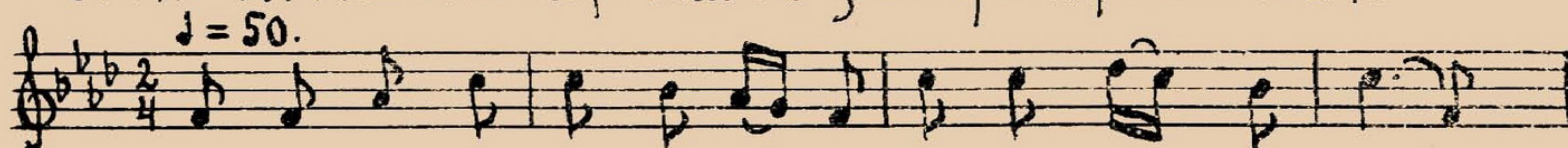
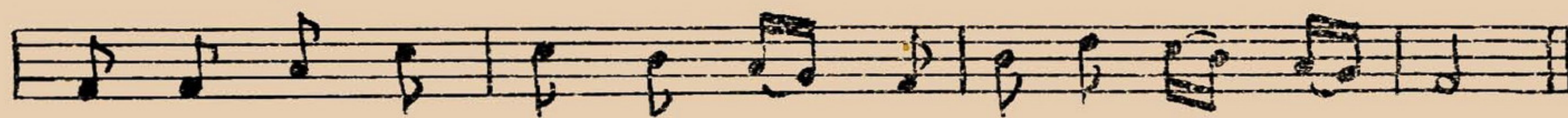
Мелодії № 8 і 8-а (їх записали різні особи), мабуть, дві партії тої самої двоголосої мелодії: № 8 — другий голос, а № 8-а — перший.

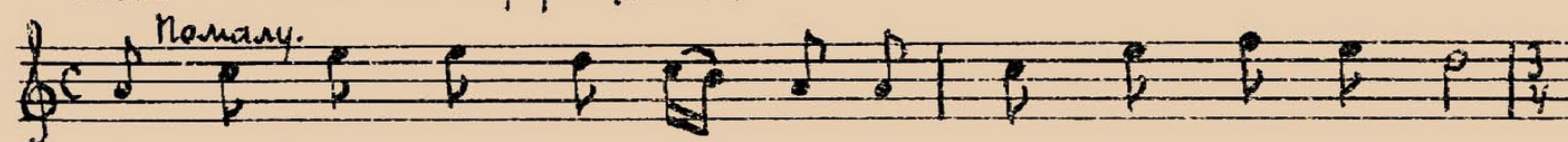
Характеристично, що деякі мелодії: 4, 5, 8 прив'язано до двох пісень кожну, знов-же до пісні про Калинівський хрест записано аж 3 мелодії (№№ 5, 7, 8-а).

Пісні „Калинівські“ з виразно позначеним церковним впливом переважно, коли не виключно, гуртові, але записи, на жаль, проваджено здебільшого від поодиноких співаків.

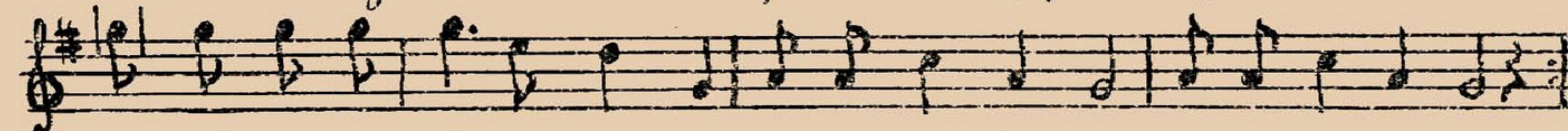
В. Харків.

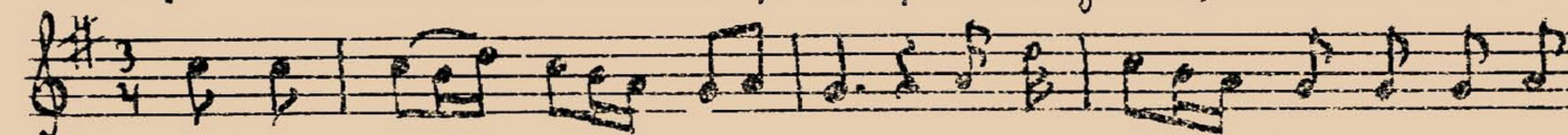
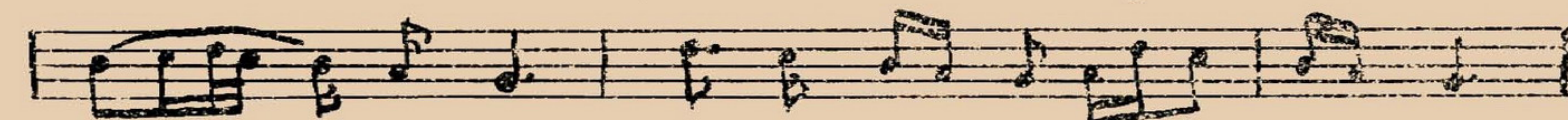
Додаток до II розділу розвідки К. Квітки „Українські пісні про дітозгубницю."

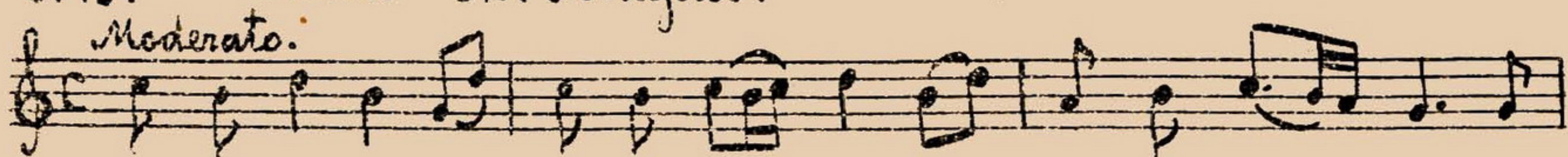
№14. К. Квітка. Нар. мелодії з голосу Л. Українки №154.

Ой у на - шій Ко-ло-дяж-ні ста-ла но - ви - на,

по - ро - ди - ла дів - чи - нонь - ка ма-ле - є ди - тя.

№15. Запис А. Кудрицької.

А всі дів - ки мо - ло - ді - ї по - пе - ре - ду йдуть,

а на сво - їх го - ло - воч - ках ві - ноч - ки не - суть.

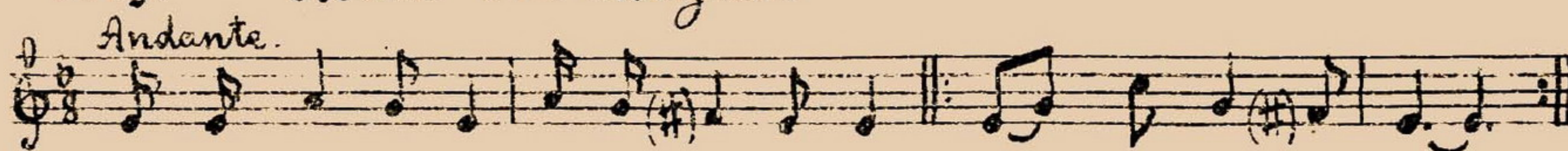
№16. Роздольський — Людкевич. Гал.-руські нар. мел. №596.

Там в лы-соч-ку в бе-ре-зоч- ку ста-лась но - ви - на, ста-лась но-ви - на,
По - ро - ди - ла Ма - ри - сень - ка си - на Ва - си - лья, си - на Ва - си - лья.

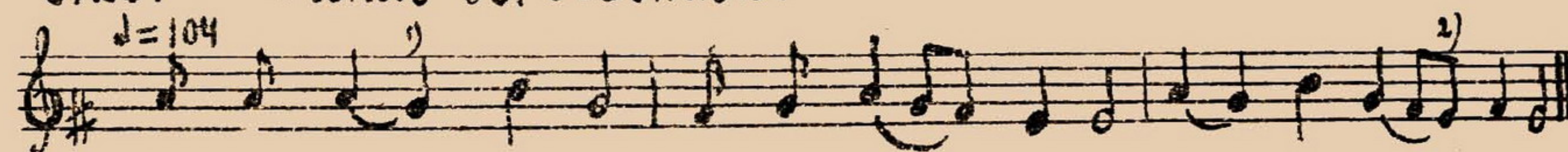
№17. А. Бигдай. Пѣсни Куб. и Терскихъ Козаковъ, вып. XII, №476.

А в Паш - кі - - - - - вки на ба - за - - рі но - ва

но - ви - на, но - - - - ва но - ви - на.

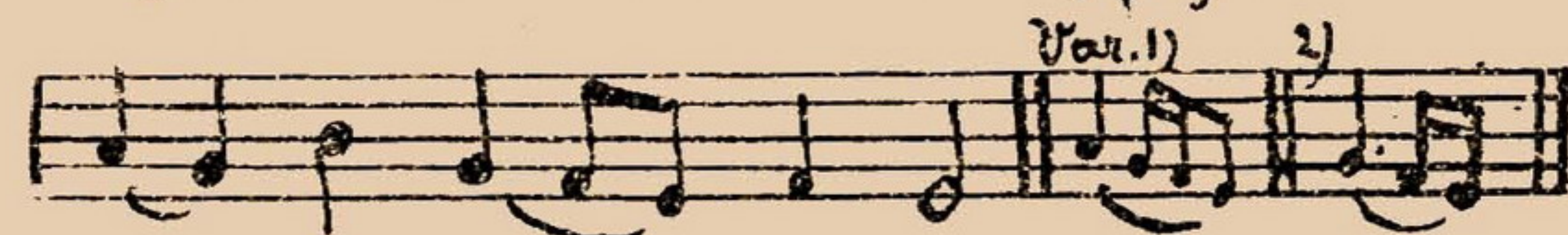
№18. Запис М. Гайдая.

Ой на-ї-ха-ли ри-бо-лов-чи-ки ри-би ло- ви-ти.

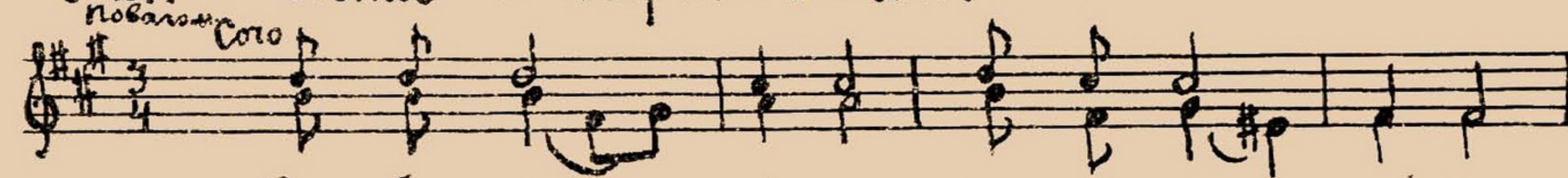
Ри-би ло - ви-ти, да не зло - ви-ли да щу-ку ри-бу,
Зло-ви-ли ли - на, роз-ди-ви - ли-ся, рос-мо-трі- ли-ся

зло-ви-ли ли - на.
то-ж ма-ле ди-тя.

№19. Запис М. Гайдая.

А в не-ді-леч-ку, дай по-ра-неч-ку во всі дзво-ни б'ють.

№20. Запис К. Квітки.

Ри-бо-лов- чи-ки слав-ні хлоп-чи-ки ри-бу ло-ви-ли.

Ри - бу ло - ви-ли, та не зло - ви-ли та щу-ки ри-би,
Зло - ви - ли ли-на, роз-ди-ви - ли-ся, роз-смо-три-ли-ся-

зло-ви-ли ли - на.
Ма-ле-є ди-тя.

№21. Запис І. Евфимовського.

1. Да бу- ло лі-то, да бу-ло лі-то,

Solo

на — ста — ла зі — ма 2. На-ста-ла зі-ма,
3. Ри-боч-ки ло-вить,

Coro

да по-шли на-ши да ри-ба-лоч-ки
да не пій — ма-ли да щу-ки ри-би,

ри - боч- ки ло - вить.
пій - ма-ли ли - на.

№22. А. Конощенко. Укр. пісні, II сотня, №91.

Andantino.

Ой у го-ро-ді та вО-де-сі но-ва-я лу-на,

ох і там та-я та дів-чи-нонь-ка ди-тя ро-ди-ла.

№22а З неопублікованих записів М. В. Лисенка.
Гуртова хлоп'яча.

Andante

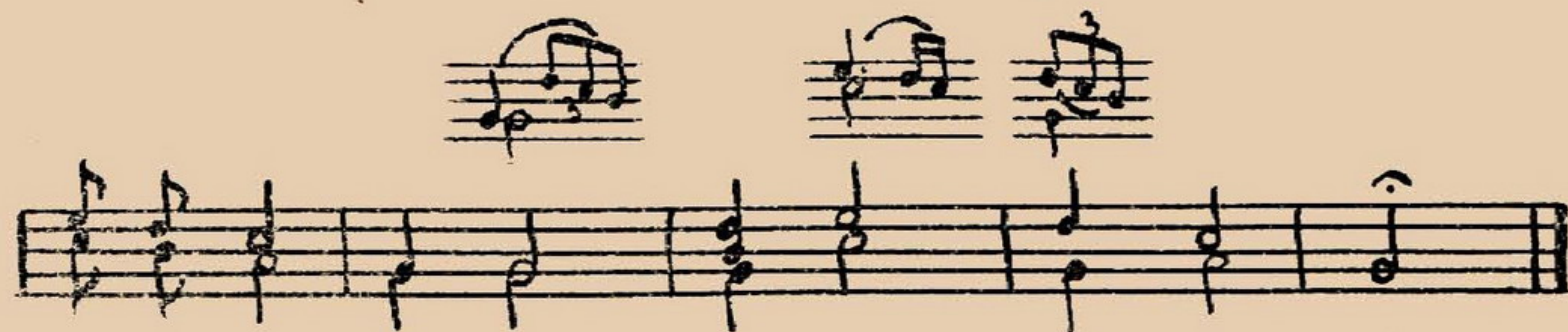
Ой у го-ро-ді тай О-де-сі-ї но-ва-я лу-на,

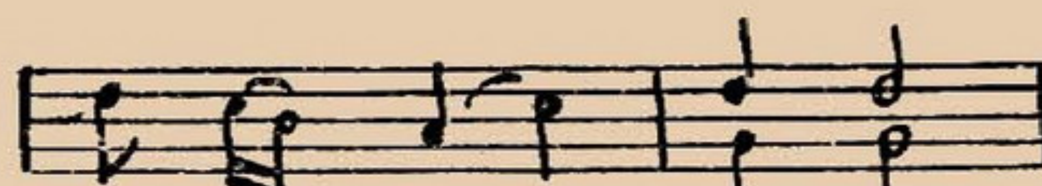
ой, и там же ж то та дів-чи-нонь-ка ди-тя ро-ди-ла.

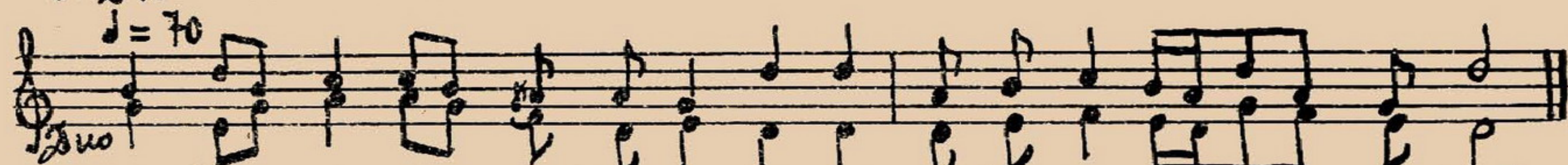
№23. К. Квітка Етнограф. збірник, II, №265

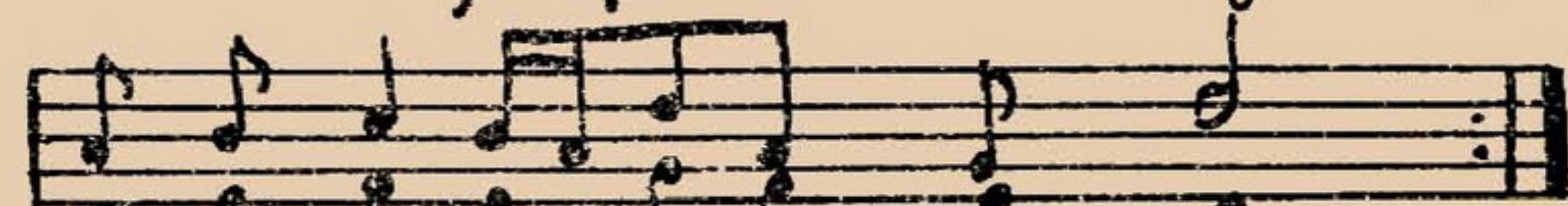
♩ = 100

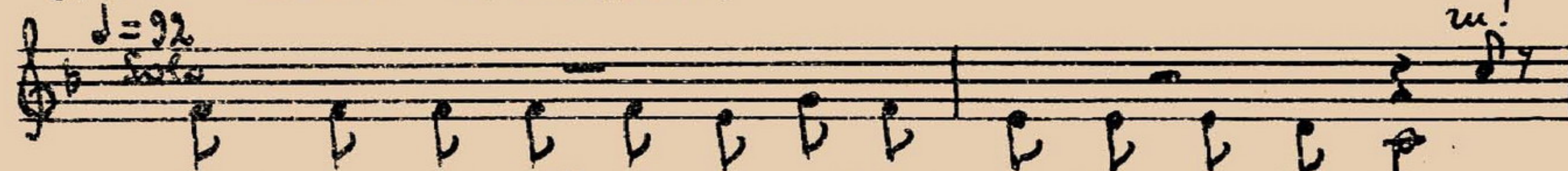
Solo

І гей, як на-ї ха-ли, як на-ї-ха-ли

ри-бе-лов-чи-ки риб-ки ло-ви-ти.

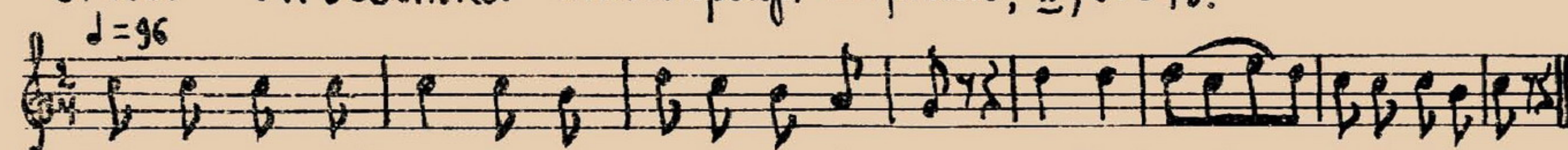
Гіпотетична праформа відтинку відповідного 2-4 тактам:

як на-ї--ха-ли

№24. Запис А. Бабія.

Що в Ки-є-ві тай у со-бо-рі тай у-да-ри---ли в дзвін.

У --да-ри--ли в дзвін. Со-би--рай-тесь, молодівча-та

та до ба-тюш- ки в двір.

№25. Запис К. Квітки.

Как по на-шей по де-рев-не но-ва но-ви-на:
Мо-ло-да-я На-ста-сі-я си-на зро-ди-ла,

мо-ло-да-я На-ста-сі-я си-на зро-ди-ла.
спо-ро-див-ши не спо-вив-ши в во-ду бро-си-ла.

№26. К. Квітка Етнограф. Збірник, II, №348.

Що по на-шій у-ли-ці но-ва но-ви-на, трай рай рай, но-ва но-ви-на.

№27. Запис В. Харкова.

♩=100

Йа у на-ші де-ре-вуш-кі но-ва но-ви-на. Раз, два, три, ча-ти-ри, но-ва но-ви-на.

№28. Запис К. Квітки.

Solo ♩=112

Ой у на-ші де-ре-во-ці но-ва но-ви-на:

мо-ло-да-я На-ста-сі-я си-на вро-ди-ла-га-га-га.

Coro

Раз, два, три, чо-ти-ри, си-на вро-ди-ла, раз, два,

три, чо-ти-ри, си-на вро-ди-ла.

№29. Запис М. Гайдая.

Solo ♩=98

Що на на-шій ву-ли-ці но-ва но-ви-на,

що на на-шій ву-ли-ці но-ва но-ви-на. Гей!

Coro

Трай-рай-рай, но-ва но-ви-на.
(гей, гей, гей)

Трай-рай-рай но-ва но-ви-на.
(гей, гей, гей)

№30. Запис К. Квітки.

♩=70

Solo або duo

Шой у на-шей де-ре-вуш-кі но-ва но-ви-на,

шо й у на-шей де-ре-вуш-кі но-ва но-ви-на. -на.

Coro

е - йе - йе

(або е - е - е) но - ва но - ви - на,

е - йе - йе но - ва но - ви - на.

№31. Запис І. Евфимовського.

Solo Coro

Ой, ко - ва - лю, ко - валь, ко - ва - лень - ку, да

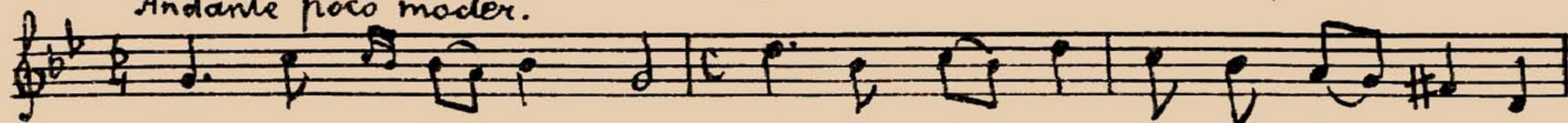
чом не ку - єш, ра - но по - ра - нень - ку?

№32. З неопублікованих записів М. В. Лисенка.

-Ой ко - ва - лю! Ой ко - ва - лю та и ко - ва - лень - ку

Чом не ку - јеш ра - но по - ра - нень - ку?

№33. З неопублікованих записів М. В. Лисенка.

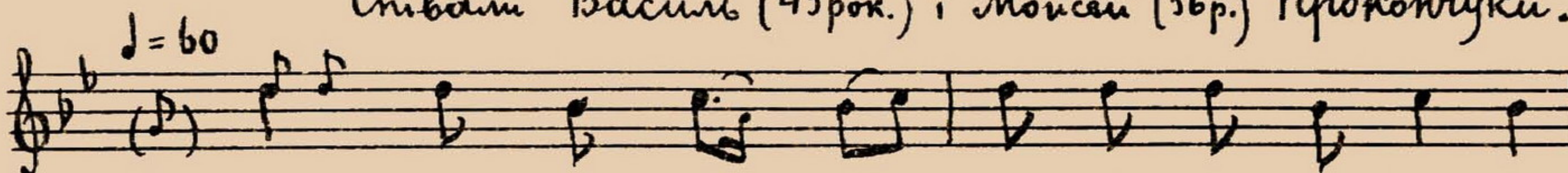
Andante poco moder.

Ой, ко — ва — лю, ой, ко - ва - лю та ко - ва - лен - ку

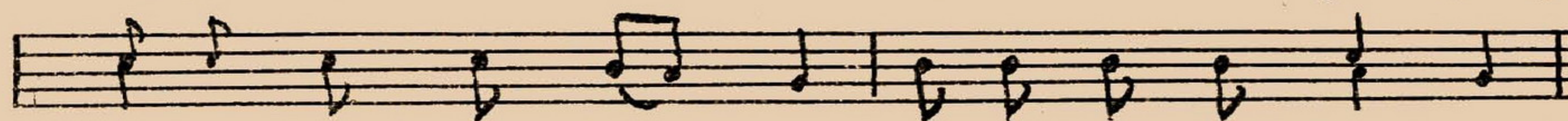
чом не вста - єш по — ра — нень — — ко.

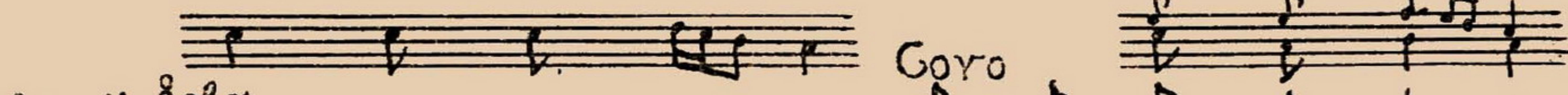
Варіянти, що їх записав В. Харків після надрукування розвідки (№№ 34 і 35 — до I розділу, №№ 36 і 37 — до II розділу):

№34. с. Мервинці Могилів. округи.
Співали Василь (43 рок.) і Мойсей (36 р.) Прокопчуки.

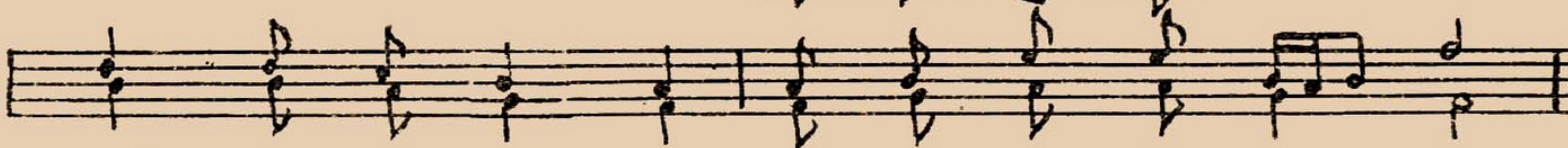
♩ = 60



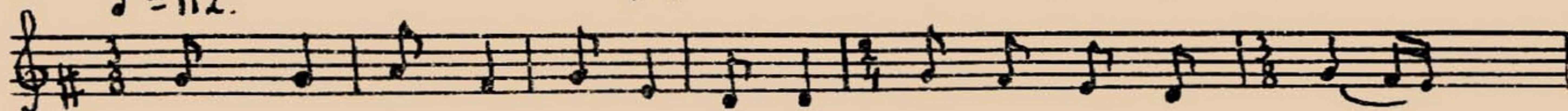
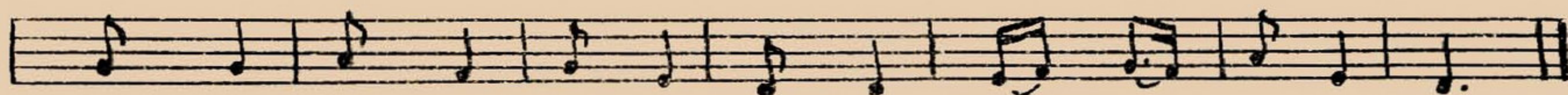
(і) Гей, ти ко - ва - лю, ко - ва - ли - ку Мар - ку,

Чом ти не ку - єш з ве - че - ра до ран - ку?

№35 с. Івонівка Могилів. окр.. Співав гурт селян (Чоловіки виконували обидва голоси октавою нижче, ніж написано. Жінки співали тільки верхній голос.)

Соло

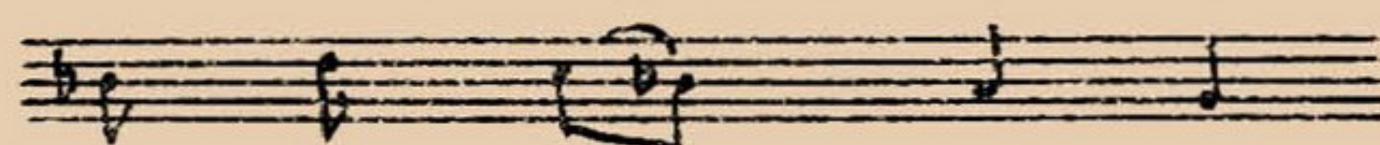
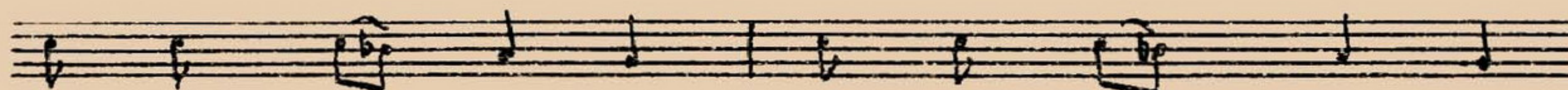
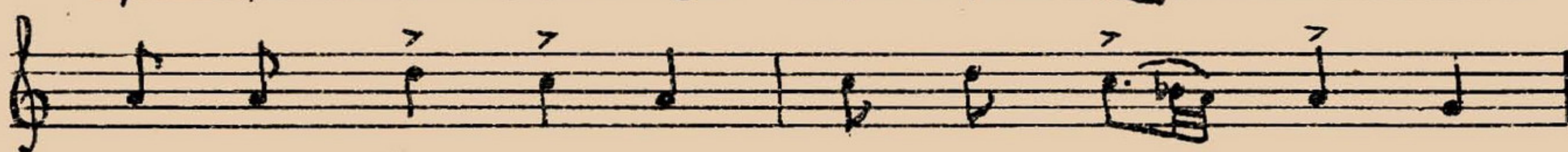
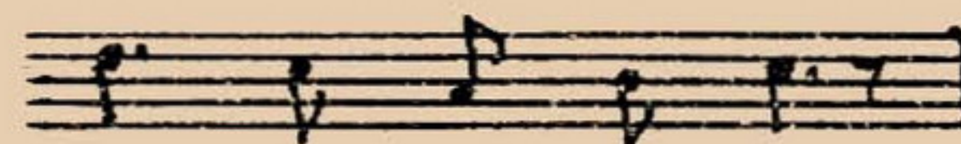
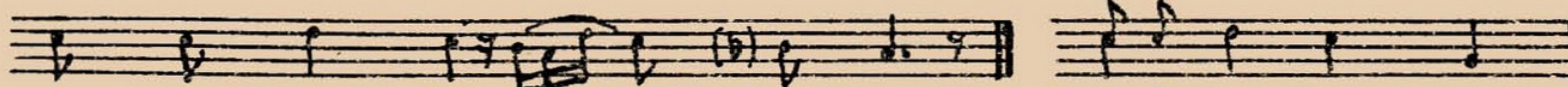
Solo

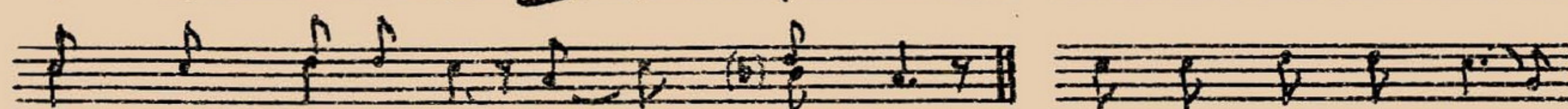
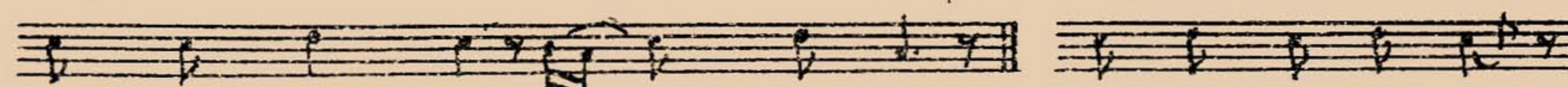
Гей, ко - ва - ли - ку, ко - ва - ли - ку Мар - ку,

гей, чом не ку - єш з ве - че - ра до ран - ку?

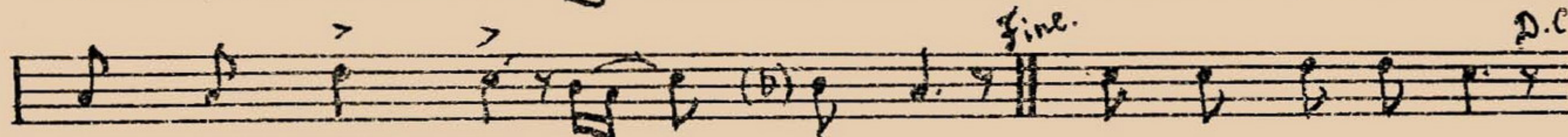
№ 36 с. Бандишівка Могилів. окр.
Співала Федора Вишньовська, 20 років.

♪ = 112.

Йа всі дів-ки па-ня-ноч-ки до па-на і - дут,

та на сво - їх го - ло - воч - ках ві - ноч-ки не-сут.

№ 37 (пор. № 24) с. Вітерці д. Переяслав. пов.
Співав Нестір Делиденко, 80 років.

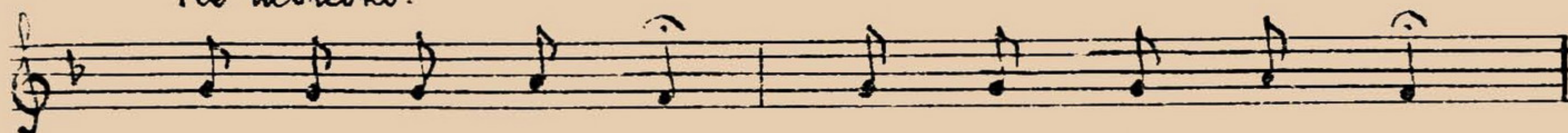
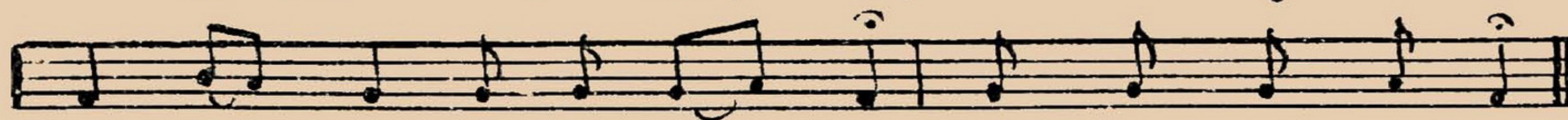
♩ = 100.

1. Шо й у Ки - ї - ві дай на ри - ноч- ку







дай ста - ла но - о - ви - на. 2. Ста-ла но-ви-на

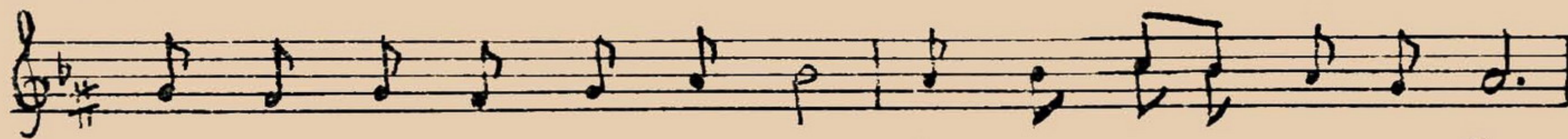
Мелодії т. зв. „Калинівських" пісень.

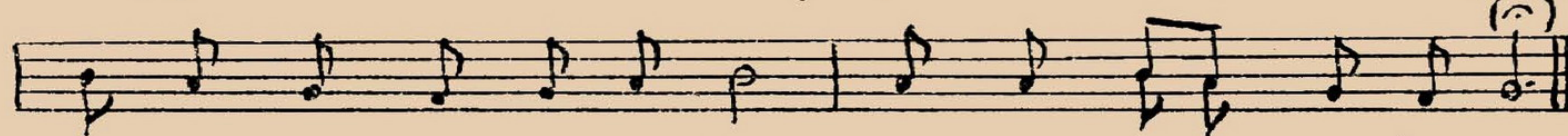
№ 1. Не швидко.

Бо - жи - ї ді - ти, ку - ди ви йде - те?

Свят, свят, свят є - си, бо - же, ку - ди ви йде - те?

№ 1ª.

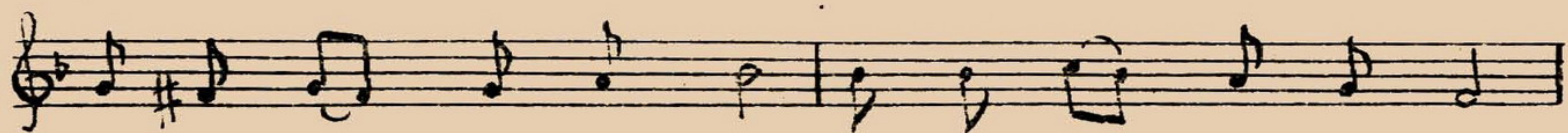
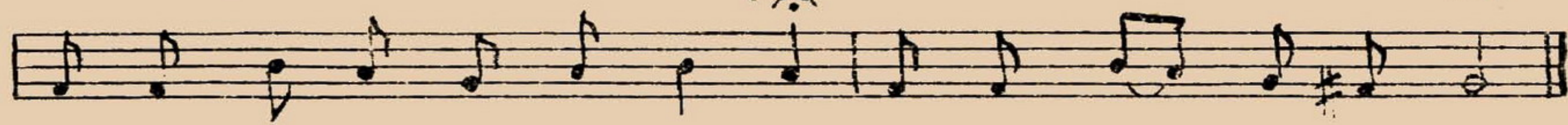
Ку - ди ви йде - те, бо - жі - ї ді - ти?

Свят, свят, свят є - си, бо - же, бо - жі - ї ді - ти.

№ 2.

Щасли - ва - я та - я путь, де по - кло - нич - ки йдуть,



не са - мі во - ни і - дуть, їх ян - ге - ли ве - дуть.

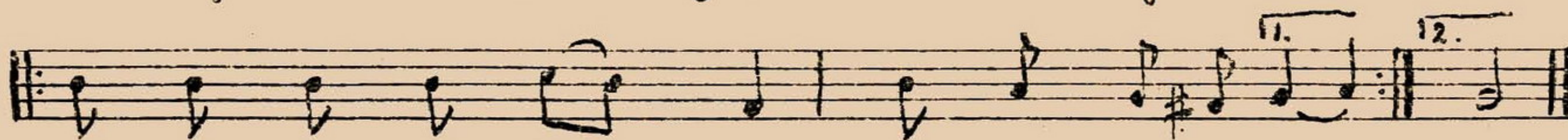
№2а.

Ой щас-ли-ва та путь, де по-клон-ни-ки йдуть.

А-лі-лу-я, а-ли-лу-я, де по-клон-ни-ки йдуть.

№2в. Помаленьку з жалем

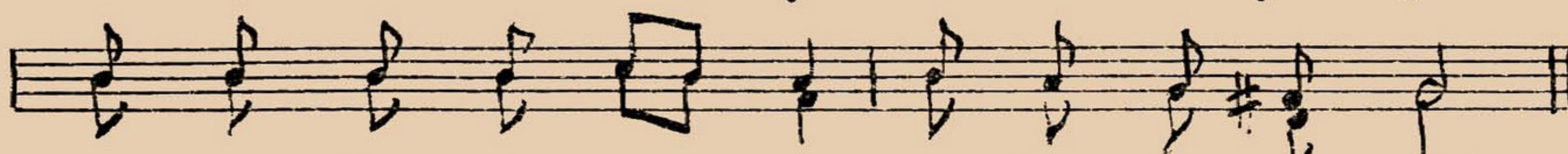
Ой щас-ли-ва та-я путь, що по-клон-нич-ки і-дуть.

А-лі-лу-я, а-лі-лу-я, що по-клон-нич-ки і-дуть.

№3.

Ой зна-є-те, лю-де, що це за день, —

то при-йшов спа-си-тель су-ди-ти лю-дей. -дей.

№3а. Поважно, з жалем.

Чи зна-є-те, лю-ди, що сьо-го-дні день,

що при-йде спа-си-тель су-ди-ти лю-дей.

№4.

Ой ра-но, ра-но со-неч-ко зі-йшло, и-лі-лу-я,
со-неч-ко зі-йшло, три ма-наш-ки йшло, го-спо-ди по-ми-луй.

№4а. Велебно, поважно.

По свя-тій го-рі, там го-сподь си-дів, а-лі-лу-я,
там го-сподь си-дів, ви-но-град са-див, го-спо-ди по-ми-луй.

На цей самий голос співається инша „Калинівська" пісня:
„В неділю рано сонечко зійшло, алілуя,
сонечко зійшло, три манашки йшло, господи помилуй."

№4в.

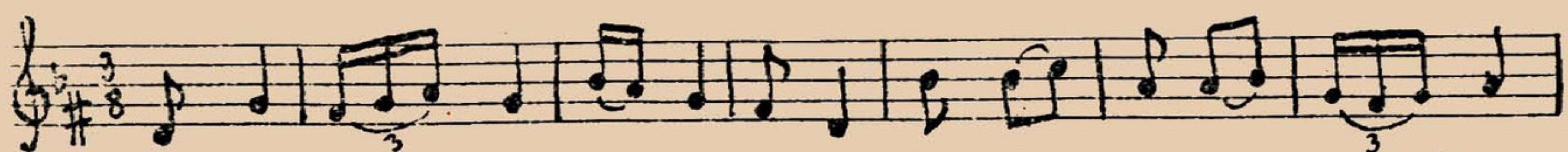
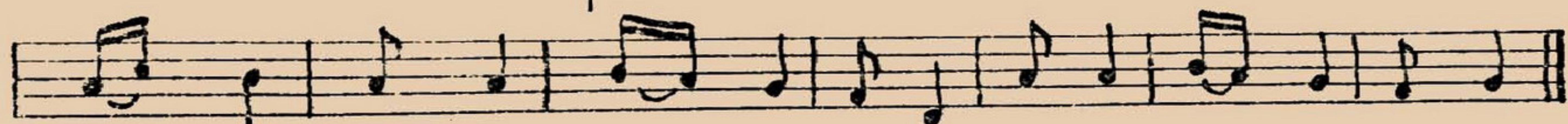
В не-ді-лю ра-но со-неч-ко схо-дить, а-лі-лу-і-я,
в не-ді-лю ра-но со-неч-ко схо-дить, го-спо-ди по-ми-луй.

№5. Поволі.

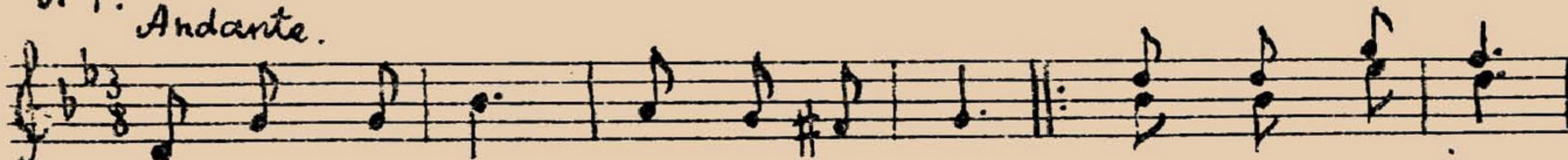
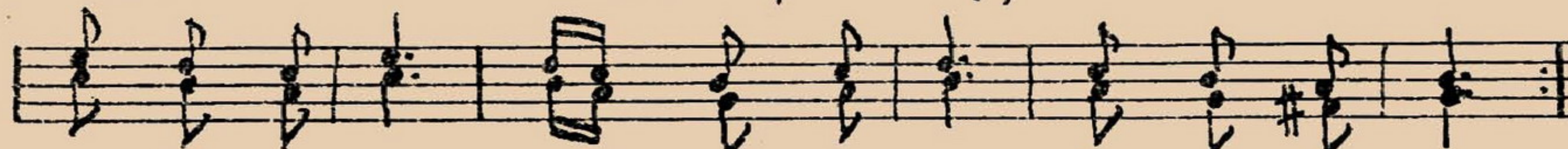
Ой у по-лі на гор-боч-ку, чи-стив салдат гвинто-воч-ку.

№5а.

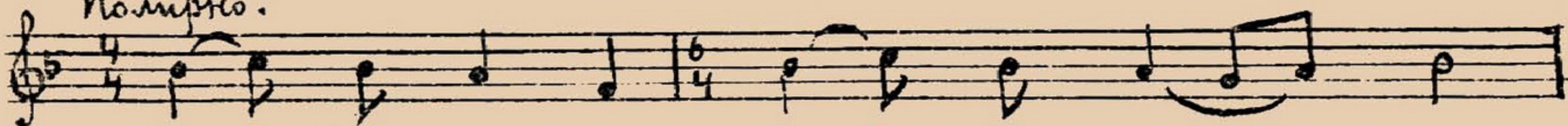
Че-рез по-ле ши-ро-ке-е, че-рез мо-ре гли-бо-ке-е.

№6.

А в не-ді - лю ра-не-сень-ко вже со - неч-ко схо - дить,

а - ї - ю - я, а - ї-ю-я, вже со-неч - ко схо-дить.

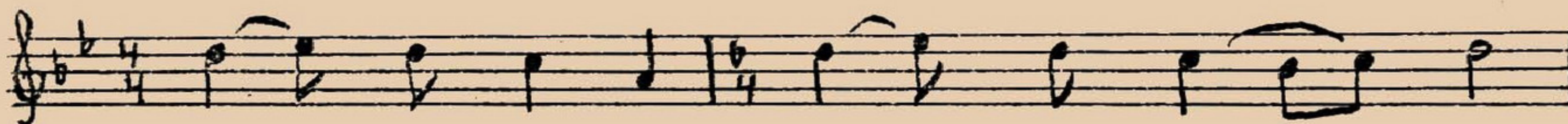
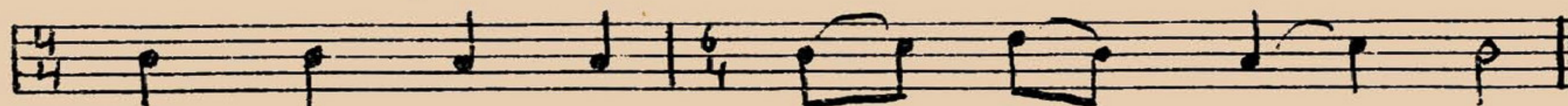
№7.

Andante.

В чи-стім по-лі на йор-боч-ку, в чи-стім по - лі

на йор-боч-ку чи - стив сал-дат вин-то-воч-ку.

№8.

Помірно.

Хо - дить і - нок по до - ро - зі,

на-встріч йо-му цар не- бес - ний.

№8а.

Ой у по-лі на гор-боч - ку

чи-стив мо-скаль вин - то - воч - ку.

ДЕ ЩО Є.

Матеріяли й статті з історії української етнографії.

Рецензії.

ДОСТЕРЕЖЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛКИ.

Стор. 31, рядок 10-й. Після слова „Вѣдомостей“ пропущено:).

Після пісні надруковано: „въ сл. Александровскѣ“. Треба „въ сл. Александровкѣ“.

Ст. 32. Приписка до вар. 2, 3-й рядок. Замість „під № 23-а“ треба: „під № 22-а“.

До вар. 3—4. Рік видання праці П. Гнідича—не 1815, а 1915.

Ст. 34. Вар. 5, рядок 11. Замість „зловите“ треба „зловіте“.

Ст. 36. Вар. 10, 4 рядок коментара. Надруковано: „15-скл. міри у 13-складову“. Треба: „13-скл. міри у 15-складову“.

В наступному рядку зам. „по вулиці“ треба „на вулиці“.

Ст. 39. Після тексту вар. 16 замість „И. Хорків“ треба „В. Харків“.

Ст. 40. В рядках 6 і 14 замість c_4, c_1, f_4, f_1, треба: $c4$, $c1$, $f4$, $f1$.

В рядку 20 після слова „елементарної“ пропущено „форми“.

Ст. 41. Надрук. „ринцип“, треба „принцип“.

В виносці замість V_{13}, V_{12}, V_{10} треба $V13$, $V12$, $V10$.

Ст. 42. 18 р., зам. „групи“ треба „група“.

Ст. 43. 6 р., зам. B_2 треба B^2.

15 р. зам. „—в-бе-ре-зоч-ку“ треба „в бе-ре-зоч-ку“.

Ст. 47. 9 рядок. Зам. а + ъ = с треба а + b = c.

10 р., рядок. Зам. а + b = с треба а = b = c.

Ст. 48. 12 р. Надруковано $c = c$. Треба $c^u = c$.

Ст. 52. 12 р. знизу. Надруковано „виявляють“. Треба „виявляє“.

Ст. 60. 2 р. Надруковано: „т. Коняга“. Треба: „Т. Коняга“.

В вар. 11, розд. I (Етн. Вісник кн. 3, стор. 137, в окремій одбитці, замість „поганський“ треба „циганський“.